كتاب الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحق، والصلاة والسلام على نورنا محمد نبي الصدق، وعلى آله العارفين بالعشق.
وبعد،

فصل ١

التصوّر يُناقش من ثلاث جهات: مبعثه وَنفسه وَلوازمه.

مبعث التصورات هو المُتصوّر ذاته. فلا تصوّر معلّق في العدم، بل كل تصور قائم بمتصوّر. والمتصوّر بشروط قدرته التصورية سيحدد كيفية تصوراته. فلابد من دراسة المتصوّر ذاته النظر في ما أورده.

ثم بعد ذلك ننظر في نفس التصور المعروض المعبّر عنه باللغة عادةً بين الناس. فاللغة تدل على الفكر، لكن الفكر بحسب آلة صناعته، وآلته في نفس المفكّر.

ثم بعد ذلك ننظر في لوازم التصور. وقد نحكم على التصور فقط بحسب ما يلزم عنه من أمور نقبلها أو نرفضها لسبب أو لآخر، حتى إن لم ننظر في المبعث، ولا ندقق في نفس التصور.

فصل ٢

المنطق غير مطلق بالضرورة.

كل منطق، كالمنطق الأرسطي مثلاً، لابد أن يُنظَر فيه إلى مبعثه، أي واضعه وقابله والعامل به الذي اعتقده حقاً. فما يُسمّى في العرف "القواعد المنطقية" أو "الأصول العقلية"، ليست بالضرورة مطلقة القيمة ولا دالة على الحقيقة المطلقة ولا هي أداة لحكم على كل قول عن الوجود أيا كان. لأن واضع المنطق مفكّر خاص، ينظر من جهة خاصة، ويعتبر الوجود من وجهة ما. لو وضع المنطق عقلاً مطلقاً، لأمكن اعتبار قواعده مطلقة العقلانية والدلالة على الحقيقة الوجودية والقضاء على كل مقالة علمية. لكن لمّا كان واضعه مقيداً بذاته ونظره ومزاجه وأغراضه وظروفه، فلابد من تأثر منطقه بكل ذلك.

هذا لا يعني أن كل قواعده يسري عليها بالضرورة هذا الحكم، ولا يعني استحالة وضع صاحب عقل لمنطق مطلق الصلاحية، لكن نقول ليس "بالضرورة"، بل لابد من النظر في ما وضعه هل تأثر بشخصه وما الوعي المتشخص في رتبة ما الذي انطلق منه. فهذه الوجهة غير ضرورية المأخذ، إذ قد يتخذ الناظر وجهة أخرى، وبما أنها وجهة ممكنة فلا يمكن أن تحكم على كل وجهة ممكنة أخرى مساوية لها في هذا الجانب. وما اختاره المفكّر من وجهة يقيّد نوعية المنطق الذي سيضعه وكيفية حكمه على المقالات وتحليله وتأويله للأشياء، واختياره يخصّه هو ويخص مَن وافقه فقط.

العقل وإن فرضناه مطلقاً في نفسه، فإن العاقل الذي له مراتب وجودية متعددة قد يقيّده بنحو خاص، ثم ينطلق في النظر من هذا المنطلق الخاص فتزول الخاصية الإطلاقية للعقل.

ومن هنا أهمّية تلاقح العقول والمجادلة المستمرة خصوصاً مع أبعد الناس عنا رأياً، فإن ذلك أدعى إلى الكشف عن الجوهر العقلي الحقيقي من وراء تلك الاختلافات الصورية والمزاجية والإرادية التي تتلبّس به. صاحب الهوى الخاص إذا جادل صاحب هوى مضاد له، وكلاهما يدعي أن معه منطق العقل، فلابد من الاقتراب من العقل ذاته والمنطق العقلي الخالص، وهذا معروف لنا بالتجربة أيضاً.

ومن هنا أيضاً نفسّر سبب اختلاف العقلاء ولو كانوا من كبار الكبار في البحوث العقلية الذين يعرفون كل صغيرة وكبيرة في البحوث المنطقية وقواعد الاستدلال، بل على التحقيق الاختلافات الموجودة إنما هي اختلافات وضعها كبار الكبار هؤلاء من كل وجهة، وأما مَن دونهم فتبع لهم في التصورات أو في تكرار المقالات. فلو قلنا بأن العقل فيهم مختلف، ثبت تعدد العقول ومنطقها. وإن قيل بأن العقل فيهم متفق، لكن بعضهم يغفل عن القواعد المنطقية الصحيحة، انتقض ذلك بعلمهم بها وكونهم رؤوس هذه الأبحاث في الأرض. وإن قيل بأن العقل فيهم متفق وكلهم يعرف المنطق العام لكن بعضهم يضعف في تطبيقه، لرجعنا إلى الدعوى فإن كل واحد يدعي أن الآخر هو الضعيف، أو لرجعنا إلى وجوب وجود سبب ما حرف عقلهم عن هذا التطبيق السليم، فلابد من إثبات شيء آخر يحجب ظهور العقل أو يؤثر في تصرفه، وليس إلا تلك الاعتبارات النسبية التي أشرنا إليها مثل الوجهة والرتبة والاختيار الخاص.

فصل ٣

لابد من تأسس المنطق على ضرورة.

والضروري إما باعتبار ذات الناظر وإما باعتبار المنظور فيه. لكن المنظور فيه بالنسبة للناظر لا وجود له إلا بحسب أثره فيه بعد نظره فيه، فترجع كل ضرورة إلى ذات الناظر.

بالنسبة للأعمى، لا شكل ولا لون في الطبيعة. بالنسبة للبصير، يوجد شكل ولون. فالحكم على المحسوس تابع لما تعطيه الحاسة. هذا بحسب إدراكه بعينه. فلو فرضنا كائناً وسيلته الوحيدة في إدراك الطبيعة هي العين البدنية، فإن عماه سيوجب عليه من باب ذوقه الخاص الاعتقاد بأن لا شكل ولا لون للطبيعة، أو على أقلّ تقدير أن يقول "هذا ما أدركه ولا أدري ما وراء ذلك إن كان ثمّة وراء لذلك". فبدون تأثير الطبيعة الخارجية على حاسّته، هذه الطبيعة وإن كانت ثابتة فهي بالنسبة له غير موجودة، وعمله بناء على ما أدركته حاسّته عمل مشروع بالنسبة له ولا يمكن عدلاً توجّه لوم عليه في عدم إدراك ما لا وسيلة له في إدراكه، وإلا وجب لوم كل كائن محدود الوسائل والإدراكات بحسب ما يدركه الموجود الأعلى والأكثر منه وسائل وإدراكات، مما يعني وقوع الكل في اللوم إلا الإله المطلق العلم، بدون اختيار ولا تقصير منهم.

كذلك الأمر بالنسبة للذهن. المنطق الذي وضعه صاحب ذهن، لن يستطيع الاعتراف بوجود إلا في نطاق ما استطاع أن ينظر فيه أو اختار أن ينظر فيه إن كانت له اختيارات متعددة بحسب قابليته واستعداده الأصلي. فلو كان الذهن مجبوراً على التقيّد بنطاق محدد من الوجود، فكل ما سيضعه من منطق وإن صاغه بصورة مطلقة فهو مقيّد مثله. ولو كان الناظر حر في وعيه وقابل للصعود والنزول في مراتب الوجود لكنه اختار التمركز في رتبة محددة فإنه سيعتبر كل ما فوقها من مراتب في حكم العدم والوهم وكل ما تحته من مراتب هي "الوجود" الحقيقي الخارجي لا غير. فقبل النظر في منطقه لابد من النظر في ذهنه، وقبل النظر في ذهنه لابد من النظر في وعيه، وقبل النظر في وعيه لابد من النظر في رتبته الوجودية التي افترضها قاعدة الوجود الكبرى وأساس الوجود ومركزه الذي منه ينبغي التفكير والاعتبار والتحليل والحكم على كل فكرة ومقالة وأثر يحدث في ذاته.

مثل ذلك: سمكة لا تعرف من الطبيعة إلا المحيط المائي. فإنها لا خبر لها عن الهواء ولا الغابات ولا الصحراء ولا الكواكب. فرتبتها بحرية، فذهنها بحري، فمنطقها بحري. وبالنسبة لها البحر هو "الوجود الخارجي"، وما تتصوره عن البحر هو "الوجود الذهني" الذي يجب أن يطابق الوجود الخارجي وقيوده وحدوده وقواعده الكونية. إلا أن السمكة مجبورة على الاقتصار على هذه الطبقة من الطبيعة. لكن لو فرضنا إنساناً يستطيع أن يعيش كل حياته في البحر أو في البر أو في الهواء، ثم اختار هذا الإنسان أو اختار له والده حين ولده أن يقصره على

العيش في البحر، فبقي في هذه الطبقة الطبيعية، وصارت حواسّه كلها متكيّفة معها، فحينها قد ينكر ما وراء هذه الطبقة، ولا يفكّر إلا بحسبها، ويتخذها مرجعاً له، ويصير منطقه متأثراً بطبيعتها الخاصة بها. ومهما افتعل قواعد تجريدية ليعبّر بها عن محيطه الذي انحصر فيه، وزاويته التي انطلق منها، فإنها تبقى تجريدات لغوية مع كون حقيقة ما يفكّر به وينظر به هو تلك الطبقة الطبيعية الخاصة التي لا يؤثر فيه غيرها.

فصل ٤

الوعي يتنقّل في المراتب.

والمراتب منها البدني ثم الذهني ثم الروحي، وقد توجد غيرها.

بالنسبة لصاحب رتبة البدن، وعيه يتدرّع بالبدن ومحيطه البدني، ويتخذ المستوى البدني أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً له. فإذا وجد في نفسه حركة ذهنية لكونه مجبولاً على وجود الذهن في ذاته، فإنه يفسّرها تفسيراً بدنياً ويردّها إليه ردّاً تامّاً، أو يجعل ما في الذهن مجرّد وسيلة وأداة لتحصيل أغراضه البدنية ومعرفة محيطه البدني حصراً. بالنسبة لمثل هذا المتمركز في البدن، سينكر ما فوق البدن من الذهن والروح وأي رتبة أخرى، ويعتبر كل مَن يقول بذلك إما كاذباً وإما جاهلاً وإما دجالاً يريد أن يخدعه لغرض بدني ما وقد يصدق في ذلك في بعض الحالات لكن هو يحكم بذلك حكماً معرفياً "منطقياً". وترتيب أفكاره هكذا: أنا بدن، ولا وجود إلا للبدنيات، وكل فكرة لا يمكن شهود مدلولا بالحواس الخمس فهي باطلة، وكل فكرة لا تخدم تحصيلي لغرضي البدني من جلب لذة أو دفع ألم محسوس فهي عقيمة وعديمة المنفعة. وعلى هذا الأساس ينطلق في النظر. فمهما نظر في العالَم ومهما نشأت فيه أمور، سيجتهد في ردّها إلى أصوله تلك.

فإذا جاءه صاحب الذهن، الذي ترقّى وعيه قليلاً عن البدن وتمركز في الذهن، فإن الذهن لكونه عقلاً محصوراً في البدن ومستمداً منه حصراً، سيضطر إلى وضع منطق فيه شيء من التجريد بالنسبة للبدن، لكنه سيقول بعدها "هذا التجريد فعل ذهني في ما عرفته بحواسي البدنية، وهي صورة ذهنية لا وجود خارجي لها وإنما هي كليات وقواعد المقصود بها ترتيب البدنيات ترتيباً ذهنياً حتى يسهل أو يحسن التعامل معها لفائدة بدنية أكبر". فإن فعل ذلك كان مفكّراً بدنياً قد يكون رفيع القدر بين أهل هذه الرتبة. لكنه مضطر دائماً إلى نوع من

الأخذ والرد فيما يقول به من تفكير "منطقي"، بل قد يخسر الكثير من لذّته البدنية في سبيل ذلك وقد يضيع وقتاً وجهداً في الاشتغال بهذه الأفكار التي يقول هو نفسه أنه "لا وجود خارجي لها" يقصد هنا بالخارجي البدني. لاحظ نفس التعبير يدلّك على رتبه ومبعثه ومن أين انطلق في نظرته وما اختاره لنفسه. بمجرّد ما قسّموا في "المنطق" الخاص بهم والذي يعتقدونه مطلق الصلاحية والصدق، بمجرّد ما قسّموا الوجود إلى "ذهني وخارجي"، دلّونا بذلك على موقعهم ورتبة وعيهم. "خارجي" عندهم تعني الحقيقي والواقعي. "ذهني" تعني مجرّد صورة فكرية منتزعة من الصور البدنية الطبيعية التي يدركونها بالحواس الخمس، وهم أنفسهم يقولون "هذه لا وجود خارجي لها". يعني رفضوا حقيقة فكرتهم بأنفسهم، وهذا يدل على أن الحقيقي عندهم هو البدني حصراً، وهذا ليس ضرورياً بل هو اختيار لهم، ويعبّر عن مستوى وعيهم. بالنسبة لصاحب الرتبة البدنية الخالصة، هؤلاء يتبعون "دماغهم" بمثل هذا التفكير، أو يشتغلون عن مقتضيات اللذة البدنية الخالصة كما يشتغل مَن يسمّيهم أصحاب رتبة الذهن "الجهال" و "العوام". لاحظ أن المفكّر الذهني يسم المفكّر البدني بأنه جاهل وعامّي، في نفس الوقت الذي يعتبر الحقيقة هي فقط هذا العالَم الذي يدور فيه المفكّر البدني مع اعترافه بأن عالَمه الذهني الذي رفعه إلى مستوى العقل والعلم في زعمه إنما هو عالَم باطل في الحقيقة وهو عالَم متولّد عن العالَم الذي ينحصر فيه صاحب الرتبة البدنية. فأيهما أولى بالعلو: البدني المنحصر عقلاً وعملاً في البدنيات، أم الذهني الذي يعيش في البدنيات ويتخذها مرجعاً وأصلاً مع كونه يتعقّل الذهنيات وما لا يمكن الإحساس به بالحواس الخمس. البدني الخالص أولى بالعلو منه. لو كان العالَم البدني حقاً هو الوجود "الخارجي" الحقيقي حصراً، لكانت الحواس الخمس سادة الذهن، والذهن عبد خادم لها، ثم المعطيات في المحصلة غرضها تحصيل أكبر قدر ممكن من لذة المطعم والمنكح ثم لذة المسكن والملبس وما يتفرع عن ذلك كله. ويصبح كل اشتغال بالذهنيات الأصل فيه البطلان والخذلان، والاستثناء الواجب الاحتجاج له والتبرير له وجود القيمة فيه. أي يصبح الاشتغال بالحواس والمحسوسات البدنية هو الحق الذي لا ريب فيه، ويصبح الاشتغال بالذهن والأفكار التجريدية محتمل للتصحيح وعدمه والأصل عدمه.

نستطيع أن نعرف أن رتبة الذهن فوق رتبة البدن، أو مغايرة لها على أقلّ تقدير، بالنظر في خاصية كل رتبة منها وخصائصها ومجالها.

الذهن فيه مبادئ عقلية أولية. هذه المبادئ ليست بدنية فلا توجد لا في الكبد ولا في الدماغ المحسوس، فلا أحد يستطيع أن يستخرج مبدأ الهوية وعدم التناقض والسببية من أي

دماغ مهما حفر فيه. ولا يوجد أي مبرر حسي يثبت وجوب تطابق أحكام مبادئ العقل مع الواقع الخارجي، حتى لو كان ثابتاً في الواقع لكن لا يمكن لمس ولا شم ولا تذوق ولا رؤية ولا سماع أي شيء يبرر ذلك، فإنها مبنية على النظر الذهني، بينما النظر الحسي مبني على الآثار السريعة الزوال للمعطيات المحسوسة، وكل معطى يضرب الحس ثم يزول، لكن الذهن يحفظ ويفكر ويربط ويرتّب بين هذه الضاربات الزائلات.

الذهن له قوة التجريد. فينظر في أبدان طبيعية، فيجد في نفسه القوة لوضع أجناس وفصول وأنواع، ويحدد كيفيات وكمّيات، ونسب وأوضاع. هذه كلها اعتبارات ذهنية عن العالَم البدني. في الواقع البدني لا يمكن لمس هذه الاعتبارات. لذلك أصحاب رتبة الذهن المقيّد بالبدن هم أول مَن يقول بأن هذه كليات واعتبارات "ليس لها وجود خارجي". وإن أقرّوا بأن لها وجود داخلي أي ذهني.

وعلى هذا النمط باقي التأمل في خاصية كل رتبة منهما.

يستطيع الإنسان أن يعيش ببدنه بدون أدنى معرفة ذهنية للفرق بين الأجناس والفصول والأنواع، ولا معرفة الكم المنفصل والمتصل، ولا الوعي بكل ما في منطق أصحاب الرتبة الذهنية المقيدة بالبدن. لكن صاحب الذهن لا يستطيع أن يعيش بدون البدن وحواسه. فليس كل إنسان فيلسوفاً ولا طالب فلسفة، لكن كل إنسان لابد له من استعمال حواسه ويعيش بحسبها.

مدار أكثر الناس على هاتين الرتبتين. فأكثرهم في رتبة البدن، وأقلّهم في رتبة الذهن المنحصر بالبدن التابع له المستمد منه الخادم له المعترف بذلك. تمركز وعيهم في هذه الرتبة، وتقسيمهم الوجود إلى أقسام بحسب رتبتهم ومنبعث نظرهم، لا ضرورة فيه ولا يعبّر إلا عن مستواهم هم وليس عن الوجود مطلقاً ولا عن مدركات وسائل الإدراك والمعرفة مطلقاً. كون أكثر الناس، وباعتبار أصحاب رتبة الذهن، يعيشون في رتبة البدن بلا تعقلات ذهنية على طريقتهم، وإن كانت لهم شيء من هذه التعقلات بالضرورة من حيث استحالة انفكاك الإنسان عن مراتب ذاته ولو ضعّفها وأنكرها وأوّلها واحتجب عنها، أقول كون أكثر الناس في رتبة البدن بهذا التعريف عند أهل رتبة الذهن، يدل على أن الإنسان قد يختار رتبته ولو فرضنا عدم وجود إلا هاتين الرتبتين لثبت حكمنا في الجملة.

التسمية الصحيحة هي بالنسبة لأهل رتبة الذهن المقيّد بالبدن أولاً وآخراً، هي أن يقولوا " الوجود الذهني والوجود البدني". وهذا بديهي، فإن هذا قصدهم وهو المناسب لغويا، وهو

الأبعد من الشبهة وموضع النزاع مع أصحاب المراتب الأخرى ولو في مقام الدعوى بغض النظر عن إثباتها من عدم إثباتها علمياً.

تفسير الظاهرة لا يساوي الظاهرة ولا يدل على التفسير الحقيقي للظاهرة. مثلاً، ظاهرة الوجود الذهني كالمبادئ العقلية والكليات الطبيعية وبقية تصرفات الذهن وآثاره التي لا وجود بدني لها بنفس كيفية وجودها في الذهن بنحو مطابق لها من كل وجه، هذه الظاهرة معترف بها في الجملة، ويمكن تقريبها بيسر حتى لأصحاب الرتبة البدنية كأن تقول له "أنت إنسان وأنا إنسان إذا يوجد شيء كلي اسمه إنسانية وصفته الحيوان الناطق". فهذه الظاهرة. لكن ما هو تفسير هذه الظاهرة؟ أو ما هي حقيقة هذه الظاهرة في نفس الأمر بغض النظر عن آراء الناظرين فيها المعترفين بها؟ هنا مجال للبحث. مثلاً، المبادئ العقلية، قد يعترف بها مختلف الناس من شتى المراتب والأصناف والمذاهب، لكن لكن ما هي على التحقيق وما أصلها وما تفاصيلها، فهذه كلها تحتمل الاختلاف. فلا يكفي أن يقال "في المنطق، الكليات لا واقعية لها إلا في الذهن"، فإن هذا رأي وليس يقيناً، اليقين هو وجود الكليات، واليقين هو اعتقاد الذهن لها، واليقين هو شهود أفراد هذه الكليات في الطبيعة كأفراد الناس تحت الإنسان الكلّي الذي اعتقده الذهن بعد مشاهدة أفراد الناس. لكن هل واقعية الكليات بالضرورة منحصرة في الذهن؟ بل وقبل ذلك، هل ما في الذهن هو فعلاً "في الذهن" فقط؟ وهل إدراك الذهن للكليات هو اختراع لها أم انتباه لها؟ كل هذه بحوث ولا شيء منها بديهي بالضرورة الأولية، ولابد من النظر فيها.

الآن بعد ما سبق، تأتي رتبة الروح. فوق رتبة البدن ورتبة الذهن، توجد رتبة الروح. عند مَن ارتقى وعيهم من البدن إلى الذهن ثم من الذهن إلى الروح، هؤلاء ينظرون إلى الوجود نظرة مختلفة عن مَن تحتهم.

فصل ٥

يوجد اختلاف بين العارف والمُفكِّر.

المُفكِّر، وهو هنا اصطلاح لصاحب رتبة الذهن المقيّد بالبدن، هذا يقسم الوجود إلى ذهنه المفكّر وبدنه الذي يُفكّر به وفيه وبه وإليه. فيقول "وجود ذهني" و "وجود خارجي" بدني. والمركز عنده هو البدني.

العارف، وهو صاحب رتبة الروح، لا يبدأ بتفعيل الحواس الخمس ليأخذ المدركات من الطبيعة البدنية، ولا يبدأ بالتفكير في الطبيعة وتجريدها وتحليلها وتفسيرها. بل بداية هي تحديداً إخماد الحواس الخمس، وإسكات تصرفات الذهن. هو على الضد تماماً من الحَسّاس (أي صاحب رتبة البدن، هذا اصطلاح لنا هنا للتيسير) والمُفكِّر. ما يعتبره الحسّاس والمفكّر " الوجود" يعتبره العارف "الحجاب" قبل الوصول و"الآية" و "المَثَل" بعد الوصول. لا يتحرك العارف في طريق الروح حتى يضع تحت قدميه البدن والذهن. وعندنا، العارف يبدأ بالرياضة النفسية، ثم يحصل له النور، ثم بالنور يؤمن بالنبي وكتابه، ثم بالنورين الفيضي والنبوي يبدأ بالتفكّر ويتصرف في الحواس.

طريق المفكّر: أوله الحواس البدنية، وأوسطه التجريدات الذهنية، وآخره خدمة الصور البدنية.
طريق العارف: أوله الرياضة النفسية، وأوسطه النورين الغيبي والنبوي، وآخره التفكّر في الأمور مطلقاً.

صاحب البدن ينكر أو يستحقر أو يستخدم معطيات الذهن.
صاحب الذهن ينكر أو يستحقر أو يرفض معطيات الروح.
لكن صاحب الروح يُقرّ بكل رتبة وجودية بلا استثناء ولا يعطّل مرتبة ويعطي كل ذي حق حقه.

فصل ٦

المفكّر يقسم الوجود إلى الذهني والخارجي. فهو ينظر من ذهنه وأناه المقيّدة. لذلك لابد أن ينتهي كل مفكّر إلى اعتقاد التقييد في الوجود.

ومن أعراض المفكّر التعالي على الآخرين بذهنه، فإن الذهن مفكّرة مقيّدة بالشخصية، فحيث اتخذ ذهنه مركزاً للوجود يقسّم على أساسه، فلابد له من ذلك. والأحسن منه هو الذي يعترف بأن مركز الوجود هو البدن الخارجي أي الطبيعة المحسوسة بالحواس الخمس، ويجعل ذهنه خادماً لإدراك شؤونها وتحصيل أغراض البدن منها.

نقد: ذهنك هو خارج بالنسبة لذهن غيرك. يعني المفكّر وإن استعمل عبارة مطلقة لكنها في الواقع مقيدة، فهو يقول "الوجود الذهني والوجود الخارجي"، لكن الواقع أنه بالنسبة له هو هو لا يعرف إلا ذهنه إلا على التحقيق ويحكم على كل ما عداه بأنه "الوجود الخارجي"، ولا يستطيع أن يعرف ما في ذهن غيره بالضرورة والمباشرة. فكل ما هو خارج ذهنه هو "الوجود

الخارجي"، لكن من ضمن ذلك الناس. والناس لهم أذهان حسب الفرض المقر به، والأذهان لها تصرفات تختلق وجودات ذهنية بعملية التجريد، بالتالي أذهان هؤلاء هي من الوجود الخارجي فلابد من إعطائها حكم الوجود الخارجي. يعني الذهن نفسه وجود خارجي، أي حقيقي واقعي، فكيف جاز عندهم أن يوجد ما هو غير حقيقي وواقعي في باطن ما هو حقيقي وواقعي.

نقد: التجريد من المحسوس للذهن مثل التجريد من المحسوس للبدن، من وجه. فالعين البدنية أيضاً تُجرّد صورة من المرئيات وتعكسها في ذاتها، فأنت ترى بحسب عينك ولا ترى نفس ذلك المرئي بغض النظر عن عينك. ما الفرق إذن بين تجريد الذهن وتجريد البدن للمحسوس الطبيعي؟

قد يقال: المباشرة. يعني العين البدنية تباشر المرئي البدني، لكن العين الذهنية إن صح التعبير لا تباشر المرئي الذهني المجرّد من المرئي البدني. أقول: الذهن يوسّط حاسة البدن لجلب الصورة من الطبيعة، لكن من أين للذهن القدرة على رؤية المعاني العقلية في تلك الصورة وهي ليست من ذات الصورة وشكلها ولونها مثلاً وعلاقة معاني هذه الصورة بمعاني أخرى كأن تربط هذا المرئي بذاك المرئي فتجعلهما من جنس واحد أو تنسب أحدهما للآخر بأي نسبة بالاعتبارات العقلية. لكن هل الواسطة تنفي الحقيقية الواقعية للشيء؟ الأظهر أن يكون الموجود الطبيعي حين يواجه الناظر، تأخذ العين البدنية منه صورته البدنية، وتأخذ العين الذهنية منه صورته الذهنية. فإنه لولا وجود الذهن لما اشتغلت العين البدنية، فعلى اعتبار كون الدماغ هو نفس الذهن، فبدون الدماغ وما فيه من أمور لما عملت العين البدنية أصلاً، بالتالي العين البدنية أيضاً توسّط العين الذهنية، أي بينهما نوع علاقة جدلية فكل واحد يعطي الآخر شيئاً ويوسّطه فيه. فإنكار حقيقة الوجود الذهني بسبب توسيط الذهن للبدن، مثل إنكار حقيقة الوجود البدني بسبب توسيط البدن للذهن، وإن اختلفت الاعتبارات. وأما القول بأن الوجود البدني لا واقعية له باعتبار الذهن، فمثل القول بأن الوجود الذهني لا واقعية له باعتبار البدن. وحصر الواقعية في الصورة البدنية بدلاً من الصورة الذهنية، والقول بأن كلاهما حق في وصف الموجود الطبيعي، هو الأولى بالقبول.

تستطيع هنا بداية تلمّس بعض احتمالات بواعث اختيارات المنطقيين الذهنيين لقواعدهم التي لا ضرورة علمية لها. فإن إثبات ذهن فوق البدن هو الصورة الفكرية لتبرير نفساني أو سياسي أو كلاهما لعلو المفكّر على الشهواني، أو المدير على العامل، أو الرئيس على التابع.

مع أن العكس كان يصح من وجه آخر، باعتبار حاجة الذهني للبدن أيضاً، وكلاهما يوسّط الآخر في شيء، وكلاهما يأخذ شيئاً من الموجود الطبيعي.

الأولى القول بأن الموجود الطبيعي، وهو موجود حقيقي، له ظاهر يُدرَك بحواس البدن، وله باطن يُدرَك بوسائل الذهن. وكلّما تعددت وسائل المعرفة، كلما تبيّنت مراتب الموجود الواحد أو مراتب الوجود مطلقاً.

نقد: من أدلة واقعية محتويات الذهن، وأن لها وجود "خارجي" حقيقي، هو تأثيرها في ما يسمّيه المفكّرون بالموجود الخارجي. يعني البدن عندهم هو الموجود الخارجي بامتياز بالنسبة لهم وهو الذي به يعيشون في الطبيعة ويأخذون منها الصور. وهم يقولون أيضاً بأن الأفكار والاعتبارات العقلية هي موجودات منفصلة متميزة عن الوجود الخارجي، فوجودها "ليس في الخارج". لكن لو كان الأمر كذلك، فكيف تؤثر هذه الأفكار في البدن؟ بل الأفكار تحرّك أصحاب الأبدان، وتؤثر المشاعر في مزاج البدن، وما يتنبأ به الفكر قد تسير عليه الطبيعة والمجتمعات الإنسانية التي "في الخارج". المعدوم لا يؤثر في الموجود. فلو قالوا "الذهنيات معدومة بالنسبة للخارج وإن كانت موجودة بالنسبة للذهن"، قلنا: كلامنا عن الخارج، وهذه الذهنيات التي تقولون أنها "معدومة بالنسبة للخارج" نحن نرى أنها تؤثر في أوّل " خارج" أي بدنكم ذاته، وهذا لا يستطيع أن ينكره أحد. بل على التحقيق، من أشدّ ما يحرّك ويسكّن ويؤثر في "الخارج" هو محتويات العقل. إذا قالوا بأن المعدوم في الخارج يؤثر في الموجود في الخارج أو إذا أثبتوا رابطة بين المعدوم في الخارج والموجود في الخارج، فقد ادعوا ما لا نعقله، لوجوب وجود مناسبة بين المؤثر والمؤثَّر فيه وبين الرابطة وأطرافها، والمعدوم لا يكون طرفاً في معادلة ذات موجود.

فصل ٧

أول مُتعقَّل هو الوجود.

يستحيل على العقل أن يفكّر بدون افتراض الوجود، مطلق الوجود. وكل أسئلة العقل تبدأ من إثبات وجود الشيء من عدمه، ثم تنتقل إلى إثبات ماهية الشيء الذي ثبت له الوجود.

من هنا يقول المفكّر "الوجود الذهني" و "الوجود الخارجي". فلابد من أن يعتبر "الوجود" أولاً. وللوجود معنى راسخ في لب لباب العقل، وهو وراء أي مبدأ من المبادئ العقلية بلا استثناء، إذ

كلها تفترض الوجود، فلا يفتقر إلى أي اعتبار غير ذاته، وهو ظاهر للعقل بمجرّد ظهور العقل، وكل ما يستمده العقل ويتصرف به ومنه وفيه فإنه مؤسس على اعتقاد الوجود ابتداءً.

مثلاً، مبدأ الهوية. كل شيء هو هو وليس غيره. ما معنى "هو هو"؟ لابد من إثبات "هو" حتى يكون "هو هو". ولابد من افتراض وجود "كل" و "شيء". وهذا ليس تحليلاً لغوياً، بل اللغة تعكس الواقع المُدرَك للعقل هنا والذي لا انفكاك أصلاً لأحد عنه، واللغة الأصل فيها التعبير عن العقل. بل إن مبدأ الهوية يُشرَح هكذا: كل شيء هو هو وليس غيره. فهذا المبدأ الذي هو أكبر المبادئ العقلية الأولية عند أهل المنطق الذهني، هو أصلاً دال على ليس فقط غرق العقل في الوجود بل هذا المبدأ ما ظهر إلا بعد غرق العقل في بحر الوجود الكثير والمتكثّر. فإن قولك "س هو هو وليس ص" يدل على أنك الآن تنظر في وجودات كثيرة، يتميّز بعضها عن بعض. يستحيل أن يكون هذا المبدأ مأخوذاً من مشاهدة العالَم البدني، لأنه لولا سبق المبدأ لما استطاع الناظر معرفة صدق المبدأ إلا بالتجربة والاستقراء، مما يعني أنه لا يستطيع أن يجزم بأن "كل شيء هو هو وليس غيره" إلا بعد أن يستقرئ كل شيء في الوجود الحقيقي مطلقاً، وهذا ظاهر البطلان ولم يقم به أحد ولا يستطيع حتى أن يستقرئ كل شيء في بدنه هو فقط فضلاً عن ما حول بدنه فضلاً عن كل موجود. فمبدأ الهوية يفترض الوجود، ويفترض الكثرة في الوجود، ويفترض ثبات حقيقة الموجود، ويفترض الحدود بين الموجودات في مستوى الكثرة. ولا يمكن إعمال هذا المبدأ إلا في مستوى الكثرة، أي بمقارنة الماهيات بعضها ببعض، فإن كل ماهية هي هي وليست ماهية غيرها. فالشيء هنا هو الماهية تحديداً. وأما الوجود فله شأن.

مثلاً، مبدأ السببية. كل أثر له سبب. هنا دخلنا مباشرة في الوجود الكوني، وكثرة الآثار والأسباب والرابطة بينها. وهذا ظاهر.

مثلاً، مبدأ عدم التناقض. كذلك يفترض كثرة، فيها ما يناقض بعضه البعض وفيها ما لا يناقض بعضه البعض. فيحكم بأن "النقيضان لا يجتمعان" وبالتالي إن لم يكونا حقاً "نقيضان" فقد يجتمعان.

وهكذا لن تجد مبدأ من مبادئ العقل الأولية إلا وهو غارق في الوجود، وافتراض حقائق عن الموجودات. واستحالة أن يكون ذلك بالاستقراء من الجزئيات، ولا بالاستفادة من المحسوسات

البدنية، فإنه بهذه المبادئ ينظر العقل ويفكّر ويحلل ويركّب ويرتّب ويستنتج. فلو توقّفت الأوليات العقلية على ما تتوقف عليه الأوليات العقلية لدار الأمر وامتنع.

وبناء عليه، الوجود أو متعقّل، وهو سابق في الرتبة المعقولة حتى على المبادئ الأولية، التي تسبق في الرتبة وفي الفاعلية أي تصرف وإدراك معرفي للمشهودات العالَمية.

وفي البيان النبوي "أشهدهم على أنفسهم قال ألست بربكم قالوا بلى". فأول ما واجهه العاقل هو وجود ربه، وأول فعله إقراره به، وهو ربه الذي يربّيه بالعلم ويكمّله "لعلكم تعقلون". كما أن حقيقة الوجود هي التي بها يزداد وينمو ويتصرف العقل، وإصابة معية الوجود لماهية ما هي خلاصة البحث العقلي العلمي. وبحسب المعقول، تنشأ الإرادة.

إذن في الوجود أول العقل، وفي العقل أول الإرادة، وفيهما كل عمل، وفي العمل كل أثر، وفي الأثر السعادة والشقاوة النفسية دنيا وآخرة.

الوجود ليس مفهوماً اختلقه الذهن ولا واقع له كذات حقيقة. فإن الذهن يُجرّد من المحسوس، ولولا وجود الذهن والمحسوس من قبل لما استطاع أن يختلق المفهوم منه. وقد سبق أن الوجود أو مُتعقَّل، فلا يستطيع الذهن أن يُجرّد مفهوم الوجود لأن حقيقة الوجود متعقلة له في رتبة أسبق حتى من رتبة المبادئ العقلية التي سيستعملها للقيام بعملية التجريد. فكأن مَن يقول ذلك يقول: الذهن بالوجود قام بتجريد مفهوم الوجود. فإن كان مقصوده باسم الوجود واحداً، تناقض. فلابد من التمييز. وهو حق عندنا، لأن "الذهن بالوجود" يعني العقل بالله، "قام بتجريد" نحن نفسّرها قام بتذكّر، "مفهوم الوجود" يعني تذكّر الله تعالى أو صار له اعتقاد نسبي عن الإله المطلق. أما مَن يفهم من الوجود في الكلمتين هو المفهوم الانتزاعي الذهني، فقد جعل الأول آخراً، وجعل ما عقل به هو ما جعله بعقله، وصيّر الثابت من قبله مُثْبَتاً بفعله، وحكم لما به ظهرت الماهيات هو ما اختلقه هو بالاعتبارات العدميات.

الوجود إن كان ذهنياً، فلا يصح القول "الوجود الخارجي" البدني. لا لغة ولا واقعاً.

الوجود إن كان بدنياً، فلا يصح القول "الوجود الذهني"، لا لغة ولا واقعاً.

الوجود إن لم يكن لا ذهنياً ولا بدنياً، لما صح قول "الوجود الذهني والوجود الخارجي"، لا لغة ولا واقعاً.

الوجود إن كان ذهنياً باعتبار وخارجيا باعتبار، فقد صيّروا الحقيقة الواحدة المعقولة بذاتها والتي بها تُعقَل الأشياء إلى حقيقتين متمايزتين متعارضتين. والقول بأن الواحد من حيث هو واحد يساوي الاثنين المتناقضين باطل بداهةً.

وليس عند المفكّرين إلا ذلك، ولا أمامهم غير ذلك.

فصل ٨

اسم المطلق والمجرّد يُقال على الماهيات أو على الوجود.

حين يُقال على الماهيات، فالمقصود أن كل مرتبة وجودية أشد تجريداً وأقلّ تقييداً بالنسبة للمرتبة التي تحتها. وهكذا تتسلسل المراتب حتى تبلغ مرتبة الأعيان الثابتة بالعلم الإلهي. إلى هنا تنتهي مراتب الماهيات. فالماهية الأشد تجريداً والأقلّ تقييداً هي التي للعين الثابتة في العلم الإلهي. ثم كلما تنزّلت رتبة تلبّست بما يزيد من ضعف تجريدها وتزداد تقييداً حتى تبلغ أسفل المراتب التي هي مرتبة البدن الطبيعي.

حين يُقال على الوجود، فالمقصود هو أن الوجود مُتجرّد بذاته عن الماهية فلا ماهية له ولا تحصره ماهية من الماهيات مهما تجلّى بها في أي مرتبة وجودية. والوجود مطلق عن كل تقييد بذاته فلا قيد له ولا يحدّه قيد من قيود الماهيات مهما تجلى بها في أمر مرتبة وجودية.

مدار القول بالإطلاق والتجريد هو عن سلب الماهية عن الوجود. فنحن لأننا من الموجودات فنلاحظ أنفسنا عادةً قبل ملاحظة الوجود الذي تجلّى بنا وقمنا به، وأنفسنا ماهية مضاف إليها الوجود، وكل ماهية فهي مقيّدة بالضرورة بنحو ما من القيود لنفس كونها ماهية هي هي وليست غيرها من الماهيات. فلا توجد ماهية مطلقة بالإطلاق الحقيقي، ولا مجرّدة بالتجريد الحقيقي. وإنما للماهيات إطلاق وتجريد نسبي. مثلاً، الماهية في العلم الإلهي هي هي لكن بغير كثافة القيد الطبيعي التي لها حين تتنزّل بالصورة الطبيعية. الروح أكثر تجريداً من البدن، وإن كان أقلّ تجريداً بالنسبة للسرّ أو بالنسبة للحق تعالى الذي لا يتناهى الفرق بينه وبينه إذ ليس بين الإطلاق الحقيقي والإطلاق النسبي مسافة معنوية يمكن جبرها أصلاً، فإنه فارق ذاتي فلا ينجبر.

في عالَم البدن، لا يوجد مطلق ولا مجرّد. لذلك صاحب رتبة الذهن، لا يستطيع أن يقر بحقيقة الإطلاق والتجريد "في الخارج"، وهو محق في ذلك لأن خارجه البدني لا يحتمل إلا موجودات مقيدة ومجسّدة وكثيفة. فبهذا الاعتبار، نعم لا وجود للكلّي الطبيعي، أي لا وجود له في " خارج" الذهن الطبيعي. وهذا بديهي بل هو من باب تفسير الماء بالماء، لأن القول بوجود الكلي الطبيعي في الطبيعة هو كالقول بأن ما لا يوجد في الطبيعة يوجد في الطبيعة. لكن إثبات

الكليات الطبيعية كحقائق وجودية ثابتة، ليست ذهنية بحتة، أيضاً حق باعتبار آخر، وبالنظر إلى رتبة وجودية أخرى أرفع من رتبة الوجود الطبيعي البدني. الكليات الطبيعية لا توجد في رتبة البدن كما أن الروح لا يوجد في رتبة البدن، فالأمر بديهي لاختلاف الرتبة والحقيقة. فلا يكفي لنفي واقعية الكليات والمطلقات والمجردات القول بانتفائها في مستوى البدن، فإن هذا مبني على فرضية انحصار الوجود في رتبة البدن وهو مرفوض كما مر وكما سيأتي وأقلّ ما فيه أنه محل النزاع بين العارف والمفكّر الروحي من جهة، وبين المفكّر البدني والبدني من جهة أخرى. بالتالي المفكّر البدني يُصادر على المطلوب حين يقول في المجادلة "الكلي الطبيعي لا وجود حقيقي له خارج الذهن لأنه لا يوجد في مستوى البدن"، فإنه قد يكون له وجود حقيقي خارج الذهن لكن خارجه فوقه وليس خارجه تحته في مستوى البدن. فالكلام يرجع إلى إثبات أو نفي مستوى وجودي فوق المستوى البدني.

أما الكليات الطبيعية بنفسها فلا تقتضي نفي أو إثبات وجودها خارج الذهن. بل هي ظاهرة معترف بها يدركها العقلاء جميعاً على اختلاف مراتبهم. فالكلام في تفسير أصلها وأبعادها وحقيقتها هو محل الخلاف.

فصل ٩

عند صاحب رتبة الذهن: الكلّي الطبيعي من جهة يمتنع وقوعه على كثيرين، لكن من جهة أخرى هو واقع على كثيرين. الإنسان الكلّي مثلاً، إن كان له وجود في الطبيعة، فهو شخص منفصل عن باقي الأشخاص الإنسانية، فيستحيل أن يقع بكلّيته هذه على الأشخاص الإنسانية الكثر، لكن الواقع أنه يوجد الكثير من الناس كلهم لهم مفهوم الإنسانية الكلّية، بالتالي لابد من القول بأن الإنسان الكلي في الذهن فقط، لكن في الخارج لا يوجد إلا الإنسان الجزئي.

أقول:

أ-لابد من ملاحظة تعدد المراتب. نحن لا نقول بوجود الكلّي "في الخارج" هكذا بدون قيد على الخارج، بل في خارج الذهن وهو في مرتبة مغايرة لمرتبة الوجود الطبيعي لأشخاصه. توجد رتبة وجودية تقوم فيها جميع الكليات التي لها أشخاص في العوالم النازلة كلها.

ولنا أن الواقع هو وقوع حقيقة الإنسانية على كثيرين. والمفكّر يقرّ بذلك فهو يقول بأن الكلي واقع على كثيرين. فهذا القدر مشترك بيننا. والاختلاف هو في قوله "الكلي يمتنع وقوعه على كثيرين"، فهذه ليست مقدّمة محسوسة ولا معقولة بالضرورة. وحلّها عندنا هو امتناع

وقوعها في نفس الرتبة التي يظهر فيها الكثيرون. في مرتبة الحس لا يوجد إلا متلبساً بأعراض تختص بالمستوى الذي تتنزّل فيه تلك الحقيقة الكلية، لكن في مرتبة أعلى يوجد.

ب-هم تناقضوا بين إثبات ونفي وقوع الكلي على كثيرين. فأرادوا حلّ التناقض بشكل، ونحن نحلّه بشكل آخر. وحلّنا أكثر معقولية من حلّهم، لكل الأسباب التي سترد في هذا الفصل إن شاء الله.

ج-هم بدأوا بالبدن وحكّموه في الذهن. فقولهم "الكلي لا يوجد في الحس" يعني "لا يوجد لأنه لا يوجد" وهو كتفسير الماء بالماء، أو وضع قيد غير ضروري ثم نفي شيء لأنه يخالف مقتضى قيدهم.

أما نحن فنظرنا من الأعلى. والمعقول -حتى عند صاحب الذهن-هو ترتيب الكلّي ثم الجزئي. يعني صاحب الذهن يقول: أنا نظرت في الجزئي فجرّدته فوضعت ذهنياً الكلّي. لكن بعد ذلك لا يستطيع أن ينفكّ عقلياً عن اعتبار الكلّي مقدّماً على الجزئي. الترتيب العقلي الضروري هذا كاشف، بالنسبة لنا، عن كون الترتيب الوجودي للموجودات إنما بدأ بتكوين الكلّيات ثم بخلق الجزئيات. أي تسلسل الظهور والتنزّل للماهيات كان من لدن الإله المتعالي سبحانه على هذه الشاكلة. فحتى إن تعقّل الذهن المتدرع بالبدن الجزئيات ثم الكليات، فإن انتهائه إلى الكليات واستشعاره إياها وقدرته على ملاحظتها شاهد على أمر حقيقي يشهده العقل وله تحقق باستقلال عنه. فكما أن العقل ينظر في الجزئيات ثم يستنبط مفهوم الكم، إلا أن أعداد الأشياء لها حقيقة حاكمة على مختلف الموجودات، والفرق هنا أن العدد باعتبار ليس شيئاً مستقلاً بالضرورة وإن كان بعض أهل العقل الروحاني قالوا بوجود الأعداد كحقائق وجودية مستقلة على ما أذكر، لكن الإنسان ماهية واحدة لها أشخاص كثر بالحقيقة.

د-قولهم "الإنسان المطلق" على مبانيهم لا معنى له، من وجه أن الإنسان ماهية مقيدة بالأصل، فقول "الإنسان المطلق" يساوي جوهرياً قول "المقيد المطلق" وهو غلط. نعم، إن قصدوا الإنسان المطلق بمعنى الذي لا يُنظَر فيه إلى القيود الشخصية لأفراد الناس التي تميّز بعضهم عن بعض، كأن يكون هذا طويل وذاك قصير، فإن هذا يجوز في اللغة والعقل، وبعده إثبات وجود حقيقة إنسانية وطبيعة مشتركة بين أفراد الناس. وكلامنا عن هذه الحقيقة والطبيعة المشتركة.

هـ-نعرف المحسوسات بالحواس والمعقولات بالعقل.

عدم المباشرة في الإدراك غير ملزمة للقول بعدم وجود المعقولات في الواقع، لأسباب:

منها، إدراك العاقل لتجرّد المعقولات العلوية. فهو كالبصر بالنسبة للأعمى. ولو بالدعوى فلا رد عقلي له. أي قدرة العقل لإدراك المعقولات التي لا شخص طبيعي لها باعتراف أهل الذهن أنفسهم، هو شاهد على تعقّل ما فوق الطبيعة. ولا أقلّ أن يكون مدعي تعقّل الكليات كوجودات واقعية وليست مجرد اعتبارات ذهنية بمعنى نقض واقعيتها، لا أقلّ أن يكون ذلك كالمبصر بالنسبة للأعمى.

وَمنها، نظرية التذكر. فالعقل حين هبط إلى الطبيعة أو تجسّد بالبدن، نسي ما في ذاته وما في المستوى الأعلى، لكن بالنظر في الجزئيات والصور الطبيعية يتذكّر تلك. فالتذكّر الرمزي يستوي على أقلّ تقدير مع الانتزاع الاختراعي في تفسير ظاهرة إدراك العقل للكليات والمجردات والمطلقات وكل ما لا شخص محسوس طبيعي متعيّن مُدرَك بالحواس الخمس له من الأمثال الكلية ذوات الشخصيات الكثيرة. فمن جهة الحكم العقلي البحت، الظاهرة واحدة لكنها تفسيرها متعدد محتمل. فلابد من معيار آخر للحكم لنظرية على أخرى. وحيث أن الحواس الخمس لا حكم لها هنا، والعقل قد فرغنا من حكمه بالاستواء بين النظريتين، فبقي جانب البيان النبوي وفيه "فذكّر إنما أنت مذكّر" وفيه "تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتذكرون"، والتذكر لا يكون إلا بعد نسيان، كما قال "ما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره"، وقال "اليوم ننساكم كما نسيتم" ومعها "مَن أعرض عن ذكري". ثم نظرية التذكّر تتناسب مع ما يترتّب في العقل عفوياً بعد إدراكه للكليات، أي ترتيب الكلي ثم الجزئي، لكن حسب نظرية الانتزاع الجزئي قبل الكلي في الحصول في العقل ومع ذلك العقل بمجرّد ما يدرك الكلي لا يكاد يلتفت للجزئيات التي انتُزِعَت منه ويشهد المثل الكلي مستقلاً نسبياً عن الجزئيات الأصلية التي تنبّه بها له. أخيراً، لا يُقال بأن التذكّر نظرية لا يقول بها فيلسوف محقق، فإن أفلاطون قال بها كما أن جماعة أرسطو قالوا بالانتزاع، فلا مجال للادعاء بأن التذكر لا يقول به مَن يعقل المنطق والفلسفة، فإن شيخ شيخهم في الفلسفة قال بالمثل والتذكر، كما هو مشهور.

وَمنها، مبدأ المناسبة. أي المناسبة المعنوية بين العاقل والمعقول. إذا سألت صاحب المذهب الحسي "كيف تعرف أن ما تحس به له حقيقة خارج آلة حسّك البدني" فلن يجد إلا واحد من أمرين: إما أن يقول بأن عقلي حكم بالصدق، فجعل الحس مفتقراً إلى العقل، فصار العقل أولى بالحكم من الحس وأولى بتمييز الحقيقة منه، فكيف يُقال بعد ذلك أن العقل يصطنع ما لا حقيقة خارجية له والحس الذي هو وسيلة إدراك الحقيقة الخارجية مفتقر إليه. وإما أن يقول،

وهو ما يقولونه عند التحقيق عادةً، أن إدراك واقعية الخارج الحسّي بآلة الحس أمر بديهي لا يمكن التشكيك فيه، وعلى ذلك، نقول إذا كان الحس آلة بديهية للحكم على واقعية المحسوسات، فكذلك العقل آلة بديهية للحكم على واقعية المعقولات. مبدأ المناسبة يوجب أن يكون العقل من كنه المعقولات، والمعقولات من كنه العقل. كما أن الحس من جنس المحسوسات، والمحسوسات من جنس وحقيقة الحس. أي المُدرِك من نفس الرتبة الوجودية للمُدرَك، أو يكون أعلى منه لأن الأعلى يحتوي الأدنى بلا عكس. فحيث استطاع العقل إدراك الكليات فهو ينتمي لمستوى الكليات أو ما فوقها بحسب حقيقته. ومن حيث أنه عقل مُدرك للكليات بأصل نشأته، والجزئيات بحسب الترتيب الوجودي تحت الكليات، وكل كلّي مشتمل بالحقيقة على جميع الجزئيات التي يقبلها بحسب طبعه، فلابد أن العقل له نوع معرفة بالكليات بغير واسطة ومعرفة بها بواسطة، حتى يعرف الكلي من حيث ذاته ومن حيث صوره، فتكتمل معرفته به، وعليه كان لابد من سفر العقل في مراتب العوالم حتى يشهد الجزئيات المختلفة لتلك الكليات والأمثال العالية، ومن الأمثال إلى ما فوقها من الأسماء، ومن الأسماء إلى الاسم الأعظم، ومن الاسم إلى المسمّى الذي هو الوجود الحق من حيث هو هو تذكّراً له في كل مرتبة. الوعي في رتبة الحس يكون حواساً، وفي رتبة الكليات يكون عقلاً، وفي رتبة الأسماء يكون روحاً، وفي رتبة الهوية يكون سرّاً. أو أيا كان الاصطلاح، فإن الوعي يشهد بحسب معارجه ومدارجه، وله في كل رتبة شهود خاص، مع اتصال المشاهد بعضها ببعض. فالوعي أو النفس هي من الله تعالى ولذلك تنزل من عنده حتى تبلغ أسفل سافلين ثم تعرج إليه حتى تبلغ أعلى عليين وإن إلى ربك المنتهى لأن منه المبتدا "يا أيها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية" " نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

وَمنها، تعقّل ما لا يُحَسّ كالألوهية. في جميع أصناف الناس وأنحاء الأرض، كان ولا يزال يوجد مَن يؤمن بالألوهية والإله أيا كان وصفهم له. وحيث أنه لا شخص إله في الطبيعة المحسوسة بالحواس الخمس، فلا يمكن القول بأن العقل انتزع مفهوم الإله من الطبيعة، إذ الانتزاع إنما يكون من أشخاص في الطبيعة، فحيث لا شخص لا انتزاع. الإيمان بمفهوم الألوهية واعتقاد الإله دال على وجود شيء ما وراء الطبيعة منه يأخذ العقل هذا المعنى. بل على هذا النمط كل اعتقاد بشيء لا شخص طبيعي محسوس بالخمس له، وما أكثر ذلك. بل من خواص الناس اعتقاد مثل هذه الأمور الغائبة عن صورة الطبيعة، وتسخير أبدانهم وأذهانهم لها وحتى التضحية بأبدانهم لها وتركيز أذهانهم على فكرتها.

وَمنها، الذهن يوسّط الحواس الخمس ليعرف الطبيعة الخارجية، فإذا كان إدراك شيء بواسطة يدل على عدم واقعية المُدرَك، فلابد من عدم اعتقاد الذهن بالطبيعة الخارجية لأنه إنما

أدركها بواسطة الحواس على مباني الماديين. لكننا ندرك بعقولنا أننا نعتقد وجود الطبيعة. الآن، الحواس نفسها واسطة إدراك الطبيعة، أي كل آلة حسّية هي بحد ذاتها واسطة لمعرفة ما تحس به، فالعين واسطة المرئيات، وبدون العين لا نرى المرئيات. فلو كان وجود الواسطة ينفي واقعية ما جلبته الواسطة لمن جلبته له، فيجب على كل صاحب جسم إنكار الوجود الطبيعي الجسماني لأنه إنما أدركه بواسطة آلاته الخاصة. ثم هذه الآلات ليست مطلقة لا في كمّها ولا في كيفها، فنحن لا نملك جميع الحواس الممكنة لمعرفة جوانب الطبيعة المختلفة، ولذلك نستعمل المنطق الذهني ومفاهيمه لرؤية الجانب الخفي من الطبيعة وعلاقاته وقوانينه واحتمالاته وهذه كلها مغاير لصورة الفجّة التي تفجأ وتصدم الحاسة، وكذلك نعرف حاجتنا إلى آلات لتقوية حواسنا لإدراك ما نعرف أننا لا ندركه إلا بها ونشهده حولنا مثلاً لا نرى مثل ما يرى كثير من الحيوانات ولا نسمع كما يسمعون ولا نحس كما يحسّون ولا نشمّ كما يشمّون، ونصنع الأدوات لتكبير أو تصغير الشيء أو لرؤية تراكيبه الدقيقة مثل المجهر. الآن، حتى إن تنزّلنا وقلنا: هب أننا استعملنا أعيننا وهي ليست واسطة بمعنى المقصود حين نقول أن الذهن يوسّط البدن لإدراك الكليات بعملية التجريد، حسناً، لكن أعيننا حين توسّط المجهر فترى الكائنات الدقيقة، هل كون المجهر واسطة يجعل ما نراه لا حقيقة "خارجية" له؟ كلا، وتجارب وآثار مهمة تنبني على ذلك.

وَمنها، إقرارهم بوجود طبيعة كلية مشتركة واقعة على كثيرين، هو دليل كافي على إمكان وقوع واحد على كثيرين. لكن الخلاف في كيفية تفسير وقوع الواحد على كثيرين مع بقاء الواحد واحداً والكثير مختلفين. أما نحن فنقول بأن الوجود الحقيقي للكليات والمثل العالية له نوع ارتباط بكل جزئياته وتنزّل يُبقي شعاعه الجوهري في الجزئيات على كثرتها واختلافها في الأعراض بينها مع كون الأعراض التي يقبلها تكون محدودة بحدود لا تتجاوزها بحسب شهودنا عادةً. نعم لا يظهر في مستويات الجزئيات العالَمية بنفس حقيقته الكلية العالية، وهذا لاختلاف الرتبة. بالنسبة للمؤمنين بالله وكلامنا مع مسلمين، الله مثلاً هو الرزاق، وهو واحد واسمه واحد وفعله واحد، ومع ذلك لا يخلو شيء صغير أو كبير من تعلّق رزق الله به وظهور أثر رحمته عليه، فهنا تعلّق الواحد بالكثيرين مع بقاء الواحد واحداً متعالياً بالحقيقة ولو اختلفت مظاهر الكثيرين بل ولو فنيت في المحصلة فلا يؤثر ذلك في حقيقة الواحد المتعالي. هذا فقط لتيسير المعنى. وإلا فإن كلامنا عن الكليات تحديداً يتعلق بالأمثال العامّة التي منها يُنزّل الله ما ينزّله بقدر معلوم في جميع درجات العالَم.

وَمنها، توارد الصور الجزئية بانتظام في الطبيعة بدون وجود أصلها محسوساً في الطبيعة ذاتها. يعني نحن نرى الناس في شتى بقاع الأرض، لدينا عبر الزمان شواهد على وجود

نفس الصورة الإنسانية والحقيقة ظاهرة بعينها في مختلف الأشخاص. فكيف كان ولا يزال تولد هذه الجزئيات، مع أن الكلّي الذي هي تحته ليس في الطبيعة بشخصه وهذا بديهي ويقر به الكل؟ إما أن نقول بأن الجزئيات تحدث بانتظام بالصدفة، وهذا مردود لأن الصدفة لا تكون أكثرية أو دائمية، والحال أن كل الناس وليس فقط أكثرهم بل كلهم بلا استثناء فيهم حقيقة الإنسانية وخصائصها العامة المشتركة. وكذلك الحال في النباتات مثلاً. فلمّا كان الكلّي غير موجود في الطبيعة ذاتها، فلابد أن يكون إما لا أصل مشترك تنبع منه هذه الأشياء، وإنما الأصل المشترك شيء اخترعه الذهن اختراعاً-لسبب لا نعلمه-ولا حقيقة له في نفس الأمر، وإما أن الأصل المشترك المتعالي على الطبيعة متحقق وقائم في رتبة ما هي فوق رتبة هذه الطبيعة ومتصلة بها حاكمة عليها متنزلة فيها. هذا من أهمّ الأدلة على حقيقة المثل الكلية في الوجود المختلف في الرتبة عن رتبة الجزئيات الشخصية. فإن ذهن الإنسان لم يخترع الأصل الكلي لكل هذه الكائنات الطبيعية ذوات الأصول المشتركة والطبائع المتفقة، بل كانت هذه الأشياء وكان هذا النسق حتى قبل وجود الإنسان فإنها كانت قبله، وهو بديهي. من باب التشبيه للتقريب فقط وهو غير تام الأركان: حين نرى سيارات كثيرة لها اسم شركة واحدة في الشوارع، فنراها على كثرتها تتفق في صورة واحدة وتتفق على نظام واحد في هيئتها وتركيبها، فإن عقلنا يحكم بوجود نموذج أصلي ما وراء وما فوق هذه الصور كلها في الرتبة هو الذي على أساسها انطبعت وصُنعت هذه الصور ومصنع منه انتشرت، فإننا لا نجوّز وجود هذه الكثرة الكاثرة من السيارات عبر السنين وفي مختلف الأمكنة وحصلت على هذا النظام والاطراد بالصدفة بدون وجود نموذج ومصنع أصلي منه صدرت، وهكذا كانت السيارات فكرة وخيال في عقل راسمها الأول، ثم ظهرت في المصنع، ثم انتشرت في الشوارع. الآن، في حالتنا هذه، النموذج ليس في الطبيعة، والصانع ليس في الطبيعة شخصياً كأشخاص الطبيعيات، فلابد من وجود ما هو فوق الطبيعة لحفظ وتوليد هذه الجزئيات ذات الطبيعة المشتركة.

بعد ذلك نقول، لنا في بيان النبوة أدلة أيضاً.

منها قوله تعالى {لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون} وقد نهى أن يُدعى أحد "من دون الله" فقال "لا تدعوا مع الله أحدا" وقال "يدعوا من دون الله" في المشرك فذمّه. بالتالي أسماء الله ليست غير الله ولا من دون الله في الحقيقة. الآن، الاسم ليس شخصاً محسوساً في الطبيعة بداهةً، والدعاء لا يكون للفظ العربي أو العجمي لكن للاسم بمعنى الحقيقة "سبح اسم ربك الأعلى" والتسبيح ليس

للألفاظ اللغوية بل للحقيقة الإلهية "سبّح لله" "سبحانك". الاسم ليس منتزعاً من أشخاص في الطبيعة، وهذا بديهي، إذ بطل أصل وجود الأشخاص فبطل إمكان الانتزاع الذهني منها على فرض صحة نظرية الانتزاع. ثم اسم الله لا نهاية له، بل كلمات الله لا نهاية لها كما قال "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي"، بينما كل ما في الطبيعة له نهاية وحد بل ويفنى "كل مَن عليها فان". فلا مجال إذن إلا الإقرار بوجود شيء غير طبيعي بدني، وغير ذهني، وغير محدود بذاته وقوته. ولعن مَن نسب القيد ليد الله فقال "غُلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء". ثم الاسم الإلهي بالنسبة للأعيان المتجلي بها هو فوق الكلّي الطبيعي بما لا يتناهى، بل الكلي الطبيعي هو أول مجالي الاسم الإلهي في درجات العالَم. فإذا ثبت التحقق الواقعي لما هو فوق الكلي الطبيعي بما لا يتناهى، فلا صعوبة في الإقرار بوجود الكلّي الطبيعي بعد ذلك. ومَن اقتصر على الإقرار بالشخص الطبيعي والمفهوم الذهني المنتزع منه، فيلزمه ضرورة الإلحاد في أسماء الله، إذ هي لا هذا ولا ذاك بالأصل.

وَمنها قوله تعالى {وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما نُنزّله إلا بقدر معلوم} فأثبت لكل شيء مستوى باقي {عندنا} لقوله "ما عندكم ينفد وما عند الله باق"، فالشيء له تحقق أصلي في مستوى البقاء الأعلى، ثم له مستوى فاني {وما نُنزّله}. وحين يُنَزَّل يكون {بقدر معلوم} مما يعني أنه قبل إنزاله يكون بغير قدر معلوم. فالأول أصلي باقي تجريدي عالي، والثاني فرعي فاني تقديري داني. وهذا لكل شيء {وإن من شيء}. كما قال "إن من شيء إلا يُسبّح بحمده". هذا كلام عن أمور حقيقية، وليست انتزاعات ذهنية لبشر محصورين في سجن الطبيعة الدنيا. صاحب الذهن البدني ينظر في {بقدر معلوم} ويُنكر ما فوق ذلك، أو يعتبر تعقله لوجود رتبة كلية أعلى لهذا الشيء هي اختراع ذهني لا وجود له "خارج" ذهنه بالمرة، فيكفر بقوله تعالى {عندنا خزائنه} بالضرورة، إذ أنكر تذكّر الكلي بالجزئي، وأنكر تحقق ما لا قدر معلوم له في الوجود الواقعي المستقل عن ذهنه، وأنكر الصلة الحقيقية بين المستوى الباقي المجرد والفاني المجسّد لكل شيء يراه بحواسه الخمس.

وَمنها قوله تعالى {وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السموات والأرض}. فالله يعلم بكل شيء ما قبل خلق السموات والأرض، وما السموات والأرض إلا شيء مما هو في علمه سبحانه. فلابد من إثبات الأعيان المخلوقة بنحو يجعلها ثابتة في العلم الإلهي قبل خلقها. فلا يمكن إثباتها بنفس صورة ثبوتها بعد خلقها، وإلا لكان المخلوق مخلوقاً قبل أن يُخلَق، وهو باطل عقلاً. لكن إن لم يكن هو نفس الشيء المخلوق فلا يكون معلوماً لله قبل خلقه، أو تتغيّر حقيقته عن الله تعالى بعد خلقه إياه فلا يطابق مع في علمه ما في خلقه. وهكذا كل احتمال تفرضه لتفسير ذلك تنتهي بالبطلان وظهور الشناعة والكفر ضرورة. فلا مجال لغير إثبات

حقيقة لكل شيء في العلم مبرأة من كل خواص الخلق، مع عدم اختلاف هذه الحقيقة عن حقيقة ما ظهر في الخلق. وأيا كان فهم هذا السرّ العظيم، فإنه يقينا لا يصح على المذهب الحسي الذهني للمفكّرين الدنياويين.

وَمنها قوله تعالى {ألا يعلم مَن خلق}. ووجه ذلك هنا أن الله تعالى لا ينقسم الوجود بالنسبة له إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فإنه ليس لله خارج، وليس لله ذهن ينتزع المفاهيم والمعلومات من ما هو خارجه. "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، فهو عليم به ومريد له قبل تكوينه. ومعرفة العارف النبوي للوجود تكون بعين الله وليس بعين البدن ولا بعين الذهن المسجون في البدن قطعاً.

وَمنها قوله تعالى "انظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها" وقال "رحمتي وسعت كل شيء" وقال "ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". فالله هو الرحمن الرحيم ذو الرحمة، والرحمة واحدة لكنها تقع على كثيرين وتظهر بكثيرين يكونون كلهم مظاهر للرحمة، فلا تنخرم وحدتها ولا تبطل نسبة مظاهرها إليها.

بل على التحقيق القرءان كله يدل على حقائق العرفان. لكن نكتفي بهذه في هذا المجال.

وأما بالنسبة للروايات، فنكتفي بحديثين إن شاء الله.

الأول قول النبي صلى الله عليه وسلم "جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءاً، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً، فمن ذلك الجزء تتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه". فهنا نرى صفة الرحمة وهي شيء مجعول، وأقامها مجرّدة عن كل مظهر طبيعي، ثم بيّن بأن جزءاً واحداً من هذه الرحمة أُنزل إلى الأرض فبه يتراحم الخلق. فهنا مستوى جعل الرحمة، ومستوى المنُزَل من الرحمة. مستوى الجعل هو " جعل الله الرحمة مائة جزء" وذكر العندية "فأمسك عنده" فهذا عالَم البقاء الأعلى. ثم "أنزل في الأرض" وقرن الأرض بالخلق "تتراحم الخلق"، فكان أثر هذا الجزء الواحد من الرحمة شاملاً لكل مظاهر الرحمة من الذوات والصفات والأفعال الأرضية الطبيعية إلى يوم الدين. فهذا يرد على دعوى الماديين من الإسلاميين بعدم وجود المجرّد عن الشخصية الطبيعية أو الصورة الذهنية الانتزاعية، ويرد على دعواهم باستحالة وقوع الشيء الواحد على كثيرين بالحقيقة. جزء الرحمة هذا كافٍ ليرحمهم من السجن الذي هم فيه لو كانوا يعلمون. هذا فضلاً عن ما فوقه.

الثاني قول النبي صلى الله عليه وسلم، وقد اجتمع على نقله السنّة والشيعة بغض النظر عن درجته في الصحّة السندية، وهو "أول ما خلق الله العقل" ثم تختلف الروايات وفيها "فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر". فهنا نجد العقل كائناً مستقلاً مجرّداً عن البدن والطبيعة

بالكلية، فهو أول الخلق على الإطلاق. وفي رواية "أول ما خلق الله نوري" وفي رواية "أول ما خلق الله القلم" وفي رواية "أول ما خلق الله الروح". فهذه أسماء متعددة لحقيقة واحدة باعتبارات مختلفة. وقال النبي وهذا حديث صححه الكل "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" أو " بين الروح والجسد"، فثبت أن النور النبوي العقلي القلمي الروحي كان قبل حتى خلق آدم، فضلاً عن كونه أول الخلق على الإطلاق، ويشهد له من القرءان "وأنا أول المسلمين" و "أنا أول العابدين" فإن الله ما خلق شيئاً إلا وهو مسلم له وعابد له "إن كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً"، فأول المسلمين العابدين هو أول المخلوقين. وعلى ذلك، قبل وجود الطبيعة علويها وسفليها كان العقل قائماً متجرّداً. ثم كان العقل متوجهاً للوجود الحق يتلقّى منه الأمر "أقبل فأقبل" "أدبر فأدبر"، فكان يعرف الحق بلا واسطة غيره، وينفعل لأمر الحق بلا واسطة غيره، ويعرف الحق بلا واسطة غيره.

فصل ١٠

التعيّن له معاني. حقيقة التعيّن تتعلق بظهور الوجود في مظهر ما. فالتعيّن دائماً يتعلّق باستقلال المتعيّنات بعضها عن بعض، ووجود حد للمتعيّن ينفصل فيه عن غيره من المتعيّنات مثله، ولابد من اعتقاد نوع صلة بين المتعيّنات مع اعتقاد الانفصال بينها إذ كونها في عَرض واحد يدل على نوع اتصال واشتراك حقيقي بينها.

المتعيّن محدود بالضرورة بنفس تعيّنه. ويختلف وصفه بحسب حقيقته وماهيته.

الوجود من حيث هو هو غير متعيّن، لأن التعيّن لا يكون إلا الوجود بمظهر من مظاهره ومجلى من مجاليه. لو كان الوجود من حيث هو هو متعيّن، لدل على وجوده قبل وجوده، وهو مستحيل. فالتعيّن وصف حادث إما بحدوث الرتبة العقلية وإما بحدوث الحقيقة الوجودية. فنحن نتعقّل الوجود المطلق ثم المعلومات التي له وهي الماهيات، ثم تنزّلات هذه الماهيات في مراتب العالَم. الوجود من حيث هو غير متعيّن، المعلومات متعيّنة بتعيّن عقلي أي عقولنا نحن تعقلها متأخرة في الرتبة لكنها في الواقع غير حادثة لأن علمه أزلي، إلا أن تعقّلنا إياها متأخرة تأويله أنها فعلاً ليست عين ذات الله تعالى من حيث هو هو، فالتعقّل دل على الحقيقة الوجودية وإن بتأويل ما، وهكذا كل تعقّل لابد من افتراض تأويل لما يتعقّله وقد يصح وقد لا يصح التأويل إلا أنه لا تعقّل مجرّد بغير تأويل. كالذي يتعقّل الكليات فلابد له من أن يؤول ما تعقّله فيقول "هذه منتزعة غير موجودة إلا في عقلي" فهذا تأويله وليس نفس تعقّله، هو تعقّل نعم، لكن تأويله فعل لاحق

على تعقله. نحن نتعقّل الوجود المطلق، وبه نتعقّل الماهيات المعلومة له ولولا رؤيتنا للماهيات المكونة والمخلوقة وأوّلها ذوات عقولنا المُدركة وأنفسنا لما عرفنا بداهة أن لله معلومات، وهو بديهي فكأننا نقول لولا ظهورنا لما عرفنا الظهور والمظاهر وإمكان المظاهر.

التعيّن وصف لذات محدودة. فلا يمكن وصف ذات بأنها متعيّنة إلا بعد شهود محدوديتها وتعقّل محدوديتها ونسبتها إلى الوجود المطلق ونسبتها إلى المتعيّنات مثلها. فالتعيّن وصف للذات المظهرية والغارقة في الكثرة الوجودية. لذلك مثلاً العدم لا يتعيّن ولا تعيّن له، لأنه لا وجود له. فيبقى التعيّن وصفاً للموجودات يعني الماهيات التي لها الوجود. لولا الوجود لما حكمنا بتعيّن ماهية. فثبوت عدم تعين الوجود بالذات مقدّم على ثبوت تعيّن الماهية.

فرضية جدلية:
المتعيّن إما قائم بذاته وإما قائم بغيره.
إن كان قائم بذاته، فإما في عَرض المتعينات وإما لا.
إن كان قائم بغيره، فإما الغير متعيّن وإما هو من قسم المتعيّن القائم بذاته.
الآن:

المتعيّن القائم بذاته، في عَرض المتعيّنات، هذا مستحيل الوجود. لأن كونه في عرض المتعيْنات يدل على فقره إلى الوجود، فهو قائم بالوجود. لكن قد يُفسّر قيامه بذاته بمعنى بذاته بالنسبة لبقية المتعيّنات فيكون ممكن الوجود، كأن نفترض خلق الله لموجود مستغن عن بقية الموجودات في عالَمه، فهو عرضها من جهة لكنه مستقل عنها بذاته من جهة أخرى، وقد يُقال أن الحقيقة المحمدية هي هذا الموجود الذي يفتقر إلى إمداد كل شيء من الخلق لكن لا يفتقر هو إلا إلى ربّه، وإن كان عبداً في عرض العباد ومسلماً في عرض المسلمين في العوالم المتعينة.

المتعيّن القائم بذاته، الذي ليس في عرض المتعيّنات. هذا هو واجب الوجود بالذات من جميع الجهات، وهو الواحد القهار سبحانه. ولا يُعقَل مثل هذا المعنى إلا في ذات الواحد سبحانه. وتعيّنه هنا لا يعني التعيّن الذي للماهيات، لكن المقصود به مجازي بحت، واستعماله من باب تأويل كل لفظ لغوي بنحو يدل عليه جمعاً لدلالة كل الدوال عليه سبحانه. ومجرّد قولنا " المتعيّن...الذي ليس في عرض المتعيّنات" يكفي لجعل لفظة "المتعين" منفي عنها معنى " المتعينات"، فهو اشتراك لفظي بحت. أما في الحقيقة فتأويل ذلك أنه مستقل بذاته عن جميع الماهيات. وفيه إشارة إلى كونه الوجود الحق الذي يتجلى بكل الماهيات فيتعيّن وجوده بها، أي لأنه لا حد له بالذات فهو محدود بكل حد بالتجليات، إذ لو كان لا حد له بدون إثبات تجليه في

كل حد لوجب أن يكون محدوداً على الحقيقة بعدم الحد ومنفصلاً بالذات عن كل محدود وهذا إثبات لمحدودية ذاته وإثبات لاستقلالية الماهيات عنه بالوجود الحقيقي وكلاهما غير معقول ولا مقبول.

المتعيّن القائم بغيره، وهذا الغير ليس متعيناً. هذا ينطبق على كل الماهيات. فإنها قائمة بغيرها الذي هو الوجود الحق سبحانه، وهو بذاته غير متعيّن.

المتعيّن القائم بغيره، وهذا الغير متعيّن. هذا ينطبق على كل أعراض الجواهر، فالجوهر متعيّن، وأعراضه متعينة به تقوم به.

في رتبة العلم الإلهي، المتعيّنات لا يفتقر بعضها إلى بعض لكن تفتقر بالحقيقة إلى علم الله بها لتتعيّن. في رتبة التكوين والخلق، فكل المتعيّنات بينها روابط اعتماد متبادل بنحو أو بآخر ويعلو بعضها على بعض باعتبارات مختلفة، مثلاً المعادن أعلى من الإنسان من حيث استغنائها عنه وفقر الإنسان إليها لكن الإنسان أعلى من المعادن من حيث عقله وحريته وقدرته على التصرف في المعدن بمحض إرادته.

لابد من التمييز بين معاني الألفاظ بالنسبة للوجود الحق تعالى، وبين معانيها بالنسبة للماهيات المعلومة أو الماهيات المخلوقة. كل استعمال للفظ لابد أن يكون لعقل مستعمله فيه معنى، ولا يستطيع أن يدعي أنه مأخوذ من اللفظ حصراً فإن الألفاظ تدل على معاني بحسب الذوات التي تُنسَب لها وكذلك قد تدل على أكثر من معنى في اللغة. فتعقّل الذوات مُقدَّم على نسبة الألفاظ لها واختيار المعاني المعجمية لها.

مثلاً، مَن تعقّل ذات الإله كماهية محدودة في عرض الماهيات المحدودة بالحقيقة. فإن أي لفظ بعد ذلك يستعمله لابد أن ينسبه إلى هذه الذات الإلهية التي اعتقدها بحسب اعتقاده، مهما حاول القول بأنه يتبع اللغة ومدلولات اللغة البحتة. الحقيقة لا تؤخذ من اللغة، بل تؤخذ بالذوق والشهود والكشف والتعقّل والإحساس والوحي ونحو ذلك من طرق المعرفة. ويدلك على ذلك بوضوح اختلاف الناس في معاني اللفظ الواحد بالرغم من إجماعهم على قبول نفس اللفظ. فالكل يقول "استوى"، لكن ما الكل يقول جلس وقعد أو قدر واستوى أو تملّك وحكم. لا أحد يملك حجّة في اللفظ إلا بعد الاحتجاج للحقيقة الذاتية. وهذا الاحتجاج لا يكون من اللفظ، وإن عبّر عنه الواحد باللفظ لضرورة الخطاب، لكن تحرير المعاني والمقاصد هو الأساس.

كذلك هنا في لفظ التعيّن. مَن سبق اعتقاده أو افتراضه لذات إلهه ككائن طبيعي محسوس مثل الشمس والقمر بالأصل وإن خالف في الفرع، فإنه يقول "الإله متعيّن" يقصد التعيّن الطبيعي. لكن مَن سبق اعتقاده لذات متعالية، قد ينكر لفظ التعيّن أصلاً لأنه ضعيف في الدلالة على مقصوده، أو قد يقبل اللفظ ويفسّره بنحو يدل على التعالي والتنزيه.

نعم، بالنسبة للبيان النبوي، مَن افترض معنى للفظ فيجب عليه إثبات أن بقية موارده وبقية البيان لا تتعارض مع هذا المعنى. أي يجب طرد المعنى في موارده، ورؤية مدى تناسق بقية الموارد بالنسبة لذلك المعنى. كأن يدعي شخصاً بأن "فوق" تعني الفوقية المكانية المادية مثل كون الشمس فوق رأس البشر حين يقف على الأرض، ثم يقرأ "هو القاهر فوق عباده" فيدعي أنها تقول ذات الله فوق مكان ذات عباده، فهذا تأويله هو وليس نصّاً في الآية، وهو لعله لا يشعر بأنه يقول بذلك. لكن حتى لو مشينا معه في هذا المعنى لكلمة "فوق"، فيجب عليه أن يثبت نفس المعنى لبقية موارد اللفظ، مثلاً "إن كن نساء فوق اثنتين" فيجب أن يفهم منها أن النساء فوق أجسام الاثنتين يعني إذا مات رجل وعنده امرأة فوق امرأتين وهو كما ترى. ومثلاً وهو أقرب "جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم" ولا أعرف أحداً من الماديين يقول بأن المشركين جاءوا بطائرات من فوق رؤوس المسلمين ولا أنهم خرجوا عليهم من أنفاق تحت أقدامهم الحسّية. مثلاً قال آل فرعون عن علاقتهم ببني إسرائيل "إنا فوقهم قاهرون"، ولا أظن مادّياً يزعم بأنهم قصدوا هنا فوق أجسامهم كأن تكون أجسام آل فرعون محلّقة فوق رؤوس أبدان بني إسرائيل. كذلك قوله "رفع بعضكم فوق بعض درجات" ونحن لا نرى درجات حسّية وبعض الناس يقف في درجة فوق درجة الآخر. وكذلك "جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا يوم القيامة" فأي شيء في الوعد بجعلهم فوق أجسامهم بالمكان. نعم، "إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً" هذه فوقية مكان بدني لكن حتى هذا المورد هو بحسب الصورة وليس بحسب البدن لأن الرؤيا كانت منامية ولا مكان طبيعي هناك. نعم، "مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتُثَّت من فوق الأرض" فهذه شجرة فوق الأرض تجتث لكن حتى هنا جاءت في مورد ضرب مَثل والأمثال لا يُراد منها ظاهرها الحسي بل معناها المعقول والغيبي والروحي كما أن البقرة تعني السنة في التأويل ففوقية الشجرة الخبيثة هنا لابد من تأويلها بنحو يُخرجها عن معناها الصوري الطبيعي إذ هو المقصود من ضرب المثل وإلا فلو كان زوال الشيء من فوق الأرض مذمة لكان كل نبي وولي مات ودُفن تحت الأرض فزال عن فوق الأرض مذموماً محتقراً بسبب ذلك. كذلك "ظلمات بعضها فوق بعض" هو مَثَل مضروب "الذين كفروا أعمالهم كسراب...أو كظلمات" فالكاف للتمثيل فوجب التأويل. كذلك "يد الله فوق أيديهم" فمَن زعم أنه رأى يد الله الحسية في ذلك الموقف؟ ولا أحد، ومَن زعم ذلك فقد زعم الحلول في ذات الرسول وفي يده

لقوله "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" وأصحاب المذهب المادي على علمي ينكرون الحلول والاتحاد ويكفّرون به. كذلك قوله "لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي" فهذه فوقية صوتية لا مكانية حسية، فإن الصوت له درجات في الشدة وليس المقصود لا تضعوا صوتكم فوق مكان صوت النبي، فوجب التأويل عن نسبة المكان. فهذه كل موارد ذكر الفوقية في القرءان وهي كما ترى كلّها مؤولة عن الفوقية الحسية الطبيعية، وبقي مورد واحد هو "ثم صبّوا فوق رأسه من الحميم" فلعلها عقوبة مَن يعتقد أن الله بذاته فوق رأس بدنه ! باختصار، كل كلمة تُنسَب لله في البيان النبوي لابد من إثبات صحة نسبتها لذات الله، وكذلك إثبات تناسقها مع بقية موارد ذكر الكلمة في كل البيان النبوي. أي لابد من صحة النسبة الحقيقية وصحة المعلومة النصّية.

أما لفظ التعيّن.

فلم يرد في البيان النبوي القول بأن الله "متعيّن". فالقضية من هذا الوجه ليست دينية. لكن لأنها تصف الله بوصف، فهي قضية علمية دينية. فلابد من تحديد المقصود بها. فإن كان المقصود بها كونه قائم بغيره، أو في عَرض المتعيّنات من الماهيات والمخلوقات، أو في حدوث ذاته ومحدوديتها، فكلّها باطلة عقلاً وديناً. فهو القيوم، والمتعالي، والأول والآخر والظاهر والباطن، فلا يمكن نسبة أي واحدة من هذه المعاني له ديناً.

وأما عقلاً، فالتعيّن بمعنى الماهية التي لها الوجود. فلا يمكن نسبته للواحد سبحانه. فإنه هو الوجود. وأما القول بأنه ماهية، فمستحيل لأنه حينها لا يكون واجباً بذاته بل مفتقراً إلى إفاضة الوجود عليه من غيره، ويكون مثله مثل بقية الماهيات جوهرياً أيا كان الفرق بينه وبينها في الصفات بعد ذلك فلا يكون الإله للكل علماً وخلقاً. وكذلك لأنه يوجب انقسام ذاته إلى ماهية ووجود، وهو تركّب يخالف الأحدية والواحدية. ثم يصبح مثل المعلومات والمخلوقات التي ذاتها أيضاً تتركّب من ماهية ووجود.

فهذه أكبر المحاذير في لفظ التعيّن ونسبته لله تعالى. أما مَن تجاوزها كلها، ثم وجد معنى لا يدل عليها ويصح نسبته لله تعالى، فذلك شأن آخر، ويبقى وضعاً من عند الواضع البشري لم يصف الله به نفسه على قاعدة مَن يمنع وصفه بما لم يصف به نفسه في البيان النبوي، فيكون نوعاً من الاصطلاح العقلي الخاص به، فيجب عليه تبريره شرعاً بتجويز وصف الله بأوصاف لم يصف بها نفسه على لسان نبيه، ويجب عليه تبريره عقلياً بإثبات خلوّه من المحاذير السابقة ونحوها.

فصل ١١

نعرف الله بأنه الوجود الذي لا ماهية له. كل المعرفة الحقيقية مبنية على ذلك وتفصيل لذلك.
لا نعرفه فقط بصفة القِدَم. لأن معلوماته قديمة بقدمه. فلا يتميّز عن أي عين ثابتة في علمه بمجرّد القِدَم والأزلية.

لا نعرفه فقط بعدم الجسم. لأن ليس كل ما ليس جسماً فهو الله. فالروح ليس جسماً، والنفس ليست جسماً، والمعلومات الإلهية ليست جسماً.

لا نعرفه قطعاً بفوقية المكان. وإلا وجب علينا تأليه وتعظيم كل ما كان فوق رؤوسنا، ويجب على كل ما كان تحت أقدامنا أن يؤلهنا ويعبدنا، فنحن فوق الأرض وحشراتها فيجب على الأرض أن تتخذنا إلهاً حينها أو يصبح كل ما كان فوق الآخر مادياً إلهاً له ولو نسبياً. ثم يجب عليه تبرير شرف الفوقية المكانية ولا شرف فيها في الحقيقة. في أحسن الأحوال هي رمز ومثال، باعتبار كون الشيء في الطبيعة حين يعلو يكون ألطف أو أنور، مثل الهواء أعلى من الماء والماء أعلى من الحجر، ومثل كون الشمس أنور من الشجر والحجر، فلكون العلو الطبيعي في هذا الكوكب الذي نحن عليه مقترن بمعنى اللطف والنور، وكان الله تعالى هو اللطيف والنور بالحقيقة، قد يُقال فوق ويُشار للفوق، رمزاً ومثالاً، وليس حقيقةً ولا ماديةً.
وقد قال الله "الظاهر والباطن"، وقال النبي في شرحه "وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء"، فمَن قال بأن الله فوق جسمه فقد قال بأننا دون الله، فإن الدون في قول النبي ضد الفوق كما أن قوله "أنت الأول ليس قبلك شيء وأنت الآخر ليس بعدك شيء" جعل القبل ضد البعد. بالتالي الباطن هو الذي لا شيء دونه، لا شيء تحته، لا شيء ضد الفوق بالنسبة له. فمَن قال بأن الله فوق الخلق بجهة المكان، فقد قال بأن الخلق تحت الله بجهة المكان، ومَن فعل ذلك رفض بيان النبي، وأجاز وجود شيء فوق إلهه بجهة المكان أيضاً كما أجاز وجود شيء تحته، ولو تقديراً فيبقى في الشك أبداً ولا حجّة له من محسوس ولا معقول ولا بيان نبوي محقق.
ثم قال الله "هو معكم أينما كنتم"، ولم يقل "هو معكم بعلمه أينما كنتم". فظاهر الآية معية الهوية لكل متمكّن في مكان. وأما المحصور في جهة الفوق المكاني، فلا يكون مع كل شيء بهويته. ومَن أجاز لنفسه تأويل هذه الآية ونحوها، فقد أبان عن سبق عقيدته الحسّية وإيجابه تأويل كل آية ورواية تخالفها. فلا يكون بينه وبين مَن يقولون بتأويل الآيات لعقيدتهم الإطلاقية

والتنزيهية فرق من هذا الوجه. فيبقى الكلام عن مدى معقولية المعنى، وتناسقه مع بقية البيان النبوي وموارد الكلام عن الإلهيات فيه. وفي هذين الأمرين لا حجّة لهم فيه بحال.

لا نعرفه بعدم التعيّن والتشخص والتقيّد. لأن هذه عبارات داخلة كلها ضمن نفي الماهية عنه. فالماهية هي القابلية للتعين والتشخص والتقيّد وهي التي لها هذه الصفات في الحقيقة وبحسب أنفسها.

بالتالي خلاصة معرفة الله وتوحيده هي أنه ذات الوجود بلا ماهية. وباقي صفات الإثبات والنفي تابعة إما لإثبات لوازم حقيقة الوجود، أو نفي لوازم حقيقة الماهية.

فمن لوازم حقيقة الوجود: الوحدة، الأحدية، البساطة، الإطلاق.

ومن لوازم حقيقة الماهية: الكثرة، التركب، الحيثيات، التقيّد، الحد.

فصل ١٢

المراتب بحسب التفصيل العقلي ثلاثة: الوجود والوجودات والموجودات.

أما الوجود فهو الله تعالى.
وأما الوجودات فهي معلوماته، وهي ماهيات لها الوجود بالقِدَم.
وأما الموجودات فهي مخلوقاته، وهي ماهيات لها الوجود بالحدوث.

لا يلزم عن ذلك نقض التوحيد.
لأن التوحيد مبني على وحدة الوجود، وليس على وحدة الموجود.
وكذلك نفي معلومات الله في الأزل يدل على حدوث العلم له وهو باطل، وإثباتها معدومة باطل ونفي للعلم إذ لا علم بدون معلوم.
وكذلك نفي مخلوقات الله التي لها الوجود بالحدوث مكابرة محضة فلا داعي للكلام عنها فإن المعترض نفسه مخلوق حدثت لماهيته الوجود بالقدم في علم الله وبالخلق حين خلقه الله.

فصل ١٣

الأصالة للوجود وليست للماهية.

والسؤال عن وجود الوجود خطأ. فإن الوجود هو الوجود، كقوله "الله هو الحق" فإن الله هو الحق والحق هو الله بالحقيقة، والتفصيل لغوي بحت أو ذهني على سبيل التدرج في التعلّم وليس على سبيل بيان الحقيقة الوجودية لله تعالى.

فقول القائل: إذا احتاج الوجود إلى وجود وجب التسلسل فلا يوجد وجود إلا بوجود قبله. هذا القول مغالطة. لأن احتياج "الوجود" إلى "وجود" تناقض أصلاً، علماً وعقلاً ولغةً أيضاً.

وذلك كقول القائل تماماً: إذا كان لكل حادث مُحدث، وكل مخلوق خالق، فمَن خلق الله؟ فالجواب: المفتقر إلى مُحدث هو الحادث، لكن الله قديم فلا مُحدث له. كذلك المفتقر إلى خالق هو المخلوق بعد أن لم يكن شيئاً مخلوقاً، لكن الخالق كان ولا يرد عليه "لم يكن" أصلاً.

أما الماهية فهي التي يصح السؤال عن وجودها من عدمه باعتبارين.

الأول عقلي. يعني عقولنا تستطيع اعتبار ماهية لا وجود لها، فتسأل "هل هذه الماهية موجودة أم لا". لكن في الحقيقة كل ماهية موجودة بعلم الله.

الثاني خلقي. فالعقل يتصور ماهية ممكنة الحدوث في الخلق، لكن لا يراها مخلوقة أو لا يعرف إن كانت مخلوقة، فيسأل "هل هي موجودة" يقصد بموجودة على التحقيق: هل حدث لها الوجود حتى تصير مخلوقة.

كل ماهية يستطيع أحد تصورها أو التعبير عنها فهي موجودة بالضرورة بمعنى ما.

حتى المستحيلات المحضة لها نوع وجود في بيان المعبّر عنها، كأن تقول "مثلّث مربّع" فهذا وإن كان ممتنع باعتبارات، لكنه واقع بنفس هذا القول. فالمستحيل أيضاً معلوم من حيث أنه مستحيل.

الماهية المستحيلة من وجه قد يكون لها تأويل صحيح من وجه آخر، وإن أخطأ المعبّر التعبير عنه. كأن يقول شخص عناداً جازماً "يوجد مثلّث مربّع وأنا أتصوره كماهية، فهل تثبتون له الوجود؟"، فإن حقيقة ما يريد قوله هذا: أنا أريد أن أعاندكم من باب الخصومة النفسانية. لكنه عبّر بتلك الألفاظ. هذا أولاً. ثانياً، لغوياً نعم يوجد "مثلث مربع". ثالثاً، من باب التأويل الرمزي المثلّث قد يرمز إلى معنى صحيح والمربّع معنى صحيح آخر فالقول "مثلث مربع" يعبّر عن ذات واحدة باعتبارين بتلك المعاني، ككون الدائرة ترمز إلى الروح والمربع إلى الجسم فالقول "دائرة مربعة" تشير إلى الكائن الذي يجمع بين الروح والجسم، وما أشبه. ولا أعرف تعبيراً إنسانياً إلا وله تأويل صحيح بوجه ما مهما خفي وتعقّد بيانه. فيستحيل التعبير

عن المستحيل المطلق من كل وجه. حتى هذا التعبير له وجه صحيح ولا تناقض، لأننا نتكلّم من مقامات مختلفة واعتبارات متباينة. ثم حتى لو أثبتنا الاستحالة من وجه، فنحن نتكلّم عن وجه آخر.

ثم الماهية المتصورة غير المخلوقة، تكون ماهية معلومة لله. أي لها وجود في العلم المحيط بكل الممكنات اللامتناهية.

القول بأصالة الماهية وأن الوجود منتزع منها بالاعتبار العقلي، يجعل الوجود لا حقيقة له باستقلال عن الماهية. فإذا نظرنا في الواقع لن نجد إلا ماهيات. بالتالي يصير كل شيء مشترك اشتراكاً حقيقياً وليس فقط اشتراكاً لفظياً ومعنوياً بل اشتراك حقيقي بكل معنى الاشتراك في أصل الماهية. ثم يبقى الكلام عن التفريق بين صفات هذه الماهيات.

بالنسبة للإلهيين: هذا يوجب كون الإله مثل المألوه بالحقيقة، ويختلف عنه فقط بالصفة حسب المدعى. وإذا كان مثله في الحقيقة فلا يكون إلهاً له ولا وجه للتمايز عنه بالذات. ثم تبقى كل الصفات المدعاة والفروق المذكورة بين ذات الإله وذات المألوه لا يمكن معرفتها بالحقيقة. إذ يجب على الإله حينها جميع صفات الماهيات الجوهرية، مثل الافتقار إلى الوجود أو الشك في وجودها، ومثل احتمال ماهية أعظم منها إذ الماهيات لا نهاية لها في العقل فكل ماهية تفرضها بصفة تستطيع فرض ماهية أخرى مثلها في الصفة أو ماهية أعظم منها في الصفة، ومثل التقيّد والتشخص والتعيّن والمحدودية، ومثل جعل الإله في عرض المألوهين بالحقيقة وعلى نفس مستواهم الوجودي. بالمحصلة يصبح الإله عبداً والعبد إلهاً، بل يزول جوهر الفارق بين المقامين.

عقلاً: ثبت فيما مضى أن العقل أول ما يعقل يعقل الوجود، ثم به يتعقّل كل شيء. ولا نعقل الماهيات إلى كشيء واحد في الحقيقة، ثم نميّز بينها بالصفات في رتبة سابقة. فضلاً عن أننا نسأل "هل لهذه الماهية وجود؟" لكن لا نقول "هل لهذه الماهية ماهية" أي لنعرف حقيقة واقعية الشيء.

فصل ١٤

الماهيات الممكنة لامتناهية. بينما الطبيعة ماهية مخصوصة. بالتالي الطبيعة ماهية من تلك الماهيات اللامتناهية.

الممكنات اللامتناهية يستحيل أن تظهر كلها دفعة في الطبيعة، فإن الحاصل الآن احتمال منها. لكن الممكنات كلها قائمة بعلم الله المحيط بما لا يتناهى منها. فيثبت وجود شيء فوق الطبيعة، وكون الإله بحقيقته فوق الطبيعة.

فصل ١٥

الماهية المُدرَك بالحواس الخمس للبدن نسمّيها بدناً. وهي مخلوقة ولها كل خصائص الماهيات وخصائص المخلوقات.

الطبيعة كلها بدن. ولا يحلّ فيها إلا ما هو بدن أو يتلبّس ببدن.

الإله إن كان بدناً فليس بإله حتماً.

لأن القول بإنه بدن يوجب إدراكه بالحواس الخمس. والمُدرَك بالحواس الخمس عموماً يُدركه جميع أصحاب الحواس الخمس السليمة، ولو كان الإله كذلك لكان كل معتقد بوجود الشمس والشجر والدول المشهورة معتقد بوجود الإله بنفس الطريق، أي بالإدراك الحسي. وهذا غير واقع.

الادعاء بأنه مُدرَك بالحواس الخمس، يوجب تحديد هل هو مُدرَك ببعضها أو بكلّها؟ ثم بعد ذلك لابد من تحديد مكانه الذي أدركه فيه هذا المعتقد، فإن كل أبدان الطبيعة لها أماكن مخصوصة وإن تحركت وتنقلت فيها. وهذا غير واقع ولا يجرؤ عليه أحد مجاهراً به متحدياً بصدقه.

الادعاء بأنه مُدرَك بالحواس الخمس، لم يرد في القرءان. ما ورد "لا تدركه الأبصار"، ولم يثبت سماعه إلا بوسيط مخلوق مثل "بورك مَن في النار" و "حتى يسمع كلام الله" من الرسول. وأما اللمس والذوق والشم، فلا خبر عنها في القرءان الذي هو كتاب العلم بالله. ثم لو كان مُدركاً بالخمس أو بعضها لما قال "أفلا تعقلون" ولما افتقر العلم به إلى "قل" و "فاعلم أنه لا إله إلا الله"، فإن المحسوس بالخمس لا يشك فيه شاك ولا يرفضه رافض عموماً. وهذا كله احتمال للمستحيلات من باب الإمعان في البيان، وإلا فهو أظهر من أن يُرَد عليه عند السليم وشبه السليم العقل والحواس معاً.

ثم البدن مهما قدّرته بكم وبكيف جاز في العقل تصور أكبر أو أصغر منه، لكون البدن من حيث هو بدن موجب لذلك. فكل بدن له كم وكيف بالضرورة، وإلا لم يكن بدناً. وإن قيل: بدن لا كم ولا كيف له، فقد خرج المتكلّم عن المقصود بالكلام وصار كمن تخاطبه عن الماء وكونه سائلاً

فيقول لك "أنا أعتقد بماء غير سائل"، فيكون متحدثاً بنفس اللفظ عن معنى مختلف. فلابد من تبيان المعنى أولاً. البدن الطبيعي هو ما كان له طول وعرض وارتفاع، وكم وكيف ووضع، وتقع عليه المقالات العشرة المشهورة. كل ما في الطبيعة كذلك، وهو مدرك بالحواس الخمس وبالذهن الحاكم بهذه الحواس تبعاً لها.

ثم القائل بأن الإله في جهة الفوق من الأبدان، مضطر إلى القول بأنه بدن مثلها، لأن إعطائه أي نسبة فوق وتحت ويمين وشمال وأمام وخلف بمعنى بدني أو بنسبة ذلك لشيء بدني نسبة حقيقة يوجب كونه بدناً بالضرورة مثلها، إذ لا يحل في مستوى البدن إلا ما هو بدن. فساوى بين الإله وبين الأبدان الأخرى في كونها بدنية، فهو مضطر للقول بكل صفات الأبدان الخاصة بها، وما يلزم ضرورة عن ذلك. فإن قال بأن إلهه له بدن لكنه لا يعرف مقداره، قلنا: لا يهم معرفة مقداره على التحقيق لكن المهم أن له مقدار لنفس بدنه، فنستطيع تصور بدن أكبر وأعظم منه وكذلك نستطيع تصور بدنه منقسماً إلى أجزاء. فإن قيل بأن له بدن لكن ليس كالأبدان في البدنية، صار سفسطة خالصة وخرجنا عن حد الخطاب المعقول. ويبقى البحث معه عن سبب إصراره على وصف إلهه بالبدنية مع نفي صفات الأبدان الجوهرية عنه. فيكون على التحقيق جمعاً بين الإلحاد المستقر في النفس، وبين إرادة التدين لسبب أو لآخر من الأسباب النفسانية والسياسية. فهو إلحاد جبان.

ثم يقال: كيف عرفت بوجود هذا الإله البدني؟ لا يمكن إلا أن يقول: بحس أو بعقل أو بفطرة. فنقول: أما الحس فممتنع لأن كل الناس لهم حواس مثلك ولم يدركوه ولا أنت تستطيع تعيين كيف أدركته بحواسك حتى ندركه مثلك بحواسنا ونحن معك لتسلق أي جبل أو الحفر في أي أرض حتى ندركه مثلك. أما العقل، فكل ما في العقل ينكره، والغالبية العظمى شبه المطلقة من عقلاء الآدميين ينكرون هذا الإله البدني، ثم العقل ينتزع من المحسوسات عندكم فلابد من أخذ حقيقة الإله من المحسوسات أولاً وليس فيها ما يدل على ذلك فيرجع الأمر إلى الحواس وهو كما سبق. لذلك انتهى هؤلاء اضطراراً إلى القول بمصدر آخر لمعرفة إلههم البدني خارج عن الحس والعقل فقالوا "بالفطرة"، وهو مفهوم ديني قرآني وهو لا ينفعهم، لأن القرءان يقول "فطرت الله التي فطر الناس عليها" فالناس سواء في هذه الفطرة مثل ما أنهم سواء في الحواس الخمس، فيرد على القول بالفطرة ما ورد على الحواس الخمس. لذلك يضطر هؤلاء بعد ذلك إلى الادعاء بأن كل مَن على غير اعتقادهم في الإله في فطرتهم خلل، وهذه دعوى مجردة منهم، ويرمون بذلك حتى أكابر الصالحين والأولياء ممن يصرّح بتكفير مثلهم أو بلعنهم أو بنقض ما هم عليه، فبالضرورة لابد من أن ينتهوا إلى اعتقاد أنهم هم الأعلون والبقية في فطرتهم خلل فينتهون إلى المحال والاستكبار والمكابرة المحضة. لكن بعد ذلك لابد من أن ينتهوا

عن الجدل بالحواس أو بالعقل إذ دليلهم الفطرة وليس في الحس والعقل ما يدل على ما يزعمون أنهم عرفوه بالفطرة، لكن الأهم من هذا أن ليس في القرءان أن الفطرة هي هذا المعنى الذي يقولونه بالضرورة ولا حتى بالاحتمال، ثم ليس في القرءان ولا عند العقلاء يجب نقض مقتضى الحس والعقل والروح والكشف والوحي وكل شيء من أجل ما يدعي القليل جدّاً من هؤلاء البدنية. ثم يجب عليهم إخبارنا عن فطرتهم: هل كشفت لهم صورة بدن إلههم؟ إن قالوا عرفناه بدون صورة بدنية، فقد ادعوا معرفة غير ما وصفوه، أي لابد أن تكون فطرتهم قد كشفت لهم عن إله مرئي مسموع ملموس مشموم متذوق أو بعض ذلك، ففطرتهم أدّتهم إلى أي واحدة من هذه بالضبط؟ فإن وصفوه بشيء منها وجب عليهم بيان ذلك لأن الذي يكتم الحق ملعون في القرءان، فإذا عرفوا إلههم بهذه الصورة استغنوا حتى عن بيان النبي لأننا لا نفتقر إلى بيان النبي لمعرفة أبدان الشمس والقمر والدواب، والحال أن هؤلاء يزعمون الحاجة إلى بيان النبي وتفسير كلامه مادياً. ونكتفي بأنهم يثبتون لإلههم الوجه البدني، فلابد أن يخبرونا عنه ويكشفوا عن كيفية وجهه بالضبط التي أبصروها بحواسهم عبر فطرتهم. أم أن الفطرة دليل غير بدني، ويكشف عن موجود غير بدني؟ هذا نقض لأصل مقالتهم.

ثم تأتي النقائض المشهورة من الآيات والروايات. مثلاً، يأخذون "ينزل ربنا في ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا" مادياً، فيجعلونه بدناً ينزل ويصعد في السماء البدنية. لكننا نعلم بأن ثلث الليل الآخر دائم في الأرض لكرويتها، والآن الأمر محسوس للكل فتستطيع أن تفتح آلات التصوير مع أناس في شتى بقاع الأرض لرؤية أن بعضهم في ليل أليل وبعضهم في نهار جهنمي فيما بين ذلك، ثم تجعل الكل يفتح في ثلث الليل الآخر حتى يظهر للكل دوامه، وهذا دليل لم يكن بأيدي الناس في الماضي فكان باستطاعة أصحاب الإله المحسوس إنكار كروية الأرض بل منهم مَن ينكرها عناداً محضاً اليوم بالرغم من أننا لسنا بحاجة إلى إثبات كرويتها لثبوت هذه الحجّة ويكفي أن ثلث الليل الآخر مستمر على مدار ٢٤ ساعة، وهذا من قبيل المعرفة بالحواس الخمس التي هي الأساس عندهم أيضاً، وفي الجملة لا مجال لإنكارها أصلاً وإلا وجب عليهم إنكار معطيات الحواس فينتقض كل مذهبهم من كل وجه. الآن، بعد رؤية الثلث الآخر على مدار ٢٤ ساعة في الأرض، يجب عليهم القول بأن إلههم لم يزل في السماء الدنيا مذ كانت الأرض. بالتالي لا "ينزل"، فيكذب قول النبوة عندهم فيجب عليهم الكفر بالنبي، إذ مَن كذب على الواقع فليس بنبي. "ينزل" فعل حادث بدني عندهم، بالتالي يجب أن ينزل في ثلث الليل الآخر ثم يصعد إلى العرش فهو "فوق عرشه" عندهم والعرش جهة طبيعية له فوق رؤوس أبداننا، بل يجب عليهم القول أيضاً بالمسافة المحددة لأن الحديث النبوي جاء بذكر مسافة زمنية بين كل سماء وأخرى حتى الكرسي والعرش، مسيرة خمسمائة سنة

بالضبط، بالتالي إذا سار الإنسان بصاروخ مثلاً مع النسبة والتناسب لمدّة سنوات محددة فإنه يصل من الأرض إلى السماء الدنيا فيعرف إن كان إله هؤلاء هناك أم لا في الثلث الآخر، ثم بعد ذلك يستطيع أن يركب نفس الصاروخ فيصل بعد سنوات أكثر إلى العرش فيتأكد إن كان إلههم هناك، وهذه نفس عقيدة فرعون المُجسِّم الذي اعتقد أن إله موسى "في السماء" جهلاً بحقيقة قول موسى وقد قال له موسى "رب السموات والأرض" فأثبته رباً للسموات وهذا يثبت السماء مكاناً له. فيجب على المعتقد بالإله البدني هذا أن يقر بأن إلهه ليس فوق العرش لأنه لا يزال في السماء الدنيا على الدوام، فيتعيّن عليه الكفر بواحدة من العقيدتين، وأيهما نقض انتقضت كل مذهبه ودينه. فضلاً عن انتقاض ذلك بمثل قول النبي " الله في قبلة المصلي"، إلا أن يدعي أن بدن الله خفي والعياذ بالله مثل الميكروبات التي لا تراها العين المجردة، فحينها يجب أن يخبرنا كيف أدرك ربّه بحواسه العقيمة هذه. ثم حديث " لو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله" فصار الإله تحت وليس فوق مكاناً بحسب مبانيهم. فهل إلههم فوق العرش، أم في السماء الدنيا، أمام المُصلّي، أم تحت الأرض؟ إذا قالوا بوجود بدن مقيّد محسوس يمكن أن يتواجد في كل هذه الأماكن الطبيعية في وقت واحد، فقد نقضوا مقتضى العقل ومقتضى الحس معاً، إذ الكائن الطبيعي لا يكون في أكثر من مكان واحد بذاته في آن واحد.

ثم حديث "كان الله ولا شيء غيره". هل كان بدناً هنا؟ إن قالوا: بدن محدود مقيّد محسوس. ثم خلق المكان والزمان الطبيعين، وخلق العرش ثم جلس وقعد واستقر عليه بعدما " استوى إلى السماء وهي دخان" وبقية تكوين الأرض، يعني صنع كل ذلك بحركة بدنه في العالَم، ثم دخل داخل العالَم الذي خلقه إذ "في السماء" توجب أن يكون داخل السماء بحسب الفهم الحسي. مما يعني أن إلههم كان خارج المكان الطبيعي، ثم دخل في المكان الطبيعي. فهل دخل كله أم بعضه؟ إن قالوا كله فقد جعلوه أصغر مما خلق. وإن قالوا بعضه فقد جعلوه أبعاضاً فلا يكون كله في السماء والآية لا تقول "ءأمنتم مَن بعضه في السماء" بل تقول " ءأمنتم مَن في السماء"، كذلك تقول "الرحمن على العرش استوى" ولم تقل بعضه، فهو كله على العرش وكله في السماء، وهذا لا يستقيم بحسب تقدير الإله كبدن محسوس مقيد.

ثم الحديث القدسي "مَن أتاني يمشي أتيته هرولة"، فإن الله يقول هنا أن بعض الناس يأتيه يمشي، وقد علمنا أن لا أحد يمشي ببدنه يتحرّك من مكان إلى الله الذي في مكان آخر، ويقيناً لا أحد يمشي باتجاه عمودي نحو السماء ليتقرب إلى الله، ونحن لا نرى "أتيته هرولة" أيضاً. وكذلك في نفس الحديث "مَن تقرّب إليّ شبراً تقرّبت منه ذراعاً" فلا يوجد أحد بجسمه يحسب الأشبار التي بينه وبين الله، فقد تتقرّب إلى الله وأنت ساكن بجسمك مثل "

اسجد واقترب" وقال النبي "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد"، وعلى قول أصحاب العلو البدني لله يكون القائم أقرب إلى ربه من الساجد، وأما إذا قالوا بأن القرب هنا له تأويل غير معنى المسافة البدنية فإننا لا نعلم في اللغة-وهذا على أصولهم الآن-القرب والشبر والذراع إلا بالحركة والمسافة المادية، فإذا قالوا بل له تأويل بالضرورة، فقد فتحوا باب سجنهم.

وما لا يكاد يُحصى من الآيات والروايات في هذا المجال كله على هذه الشاكلة.

في المحصلة: عقيدة الإله البدني هذه أولها السفسطة العنيدة وأوسطها الشكوك المريبة وآخرها الزندقة الصريحة.

فصل ١٦

المنطق: شكل ومحتوى واستعمال.

هو شكل من حيث قواعده وقوانينه وكيفية ترتيب المقدمات لتحصيل النتيجة منها بنحو صحيح.

هو محتوى من حيث ما يملأ به الناظر تلك الأشكال. وهو حياة شكليات المنطق.

هو استعمال من حيث أن تعقّل الأشكال، وحشو المحتوى فيها، لابد أن يتم باستعمال صحيح. فقد يتعقل الناظر شكليات المنطق، لكن لا يُحسن استعمالها في موارد البحث.

فلابد هنا من تمييز هذه المراتب الثلاثة.

بالنسبة لشكليات المنطق واستعمالها، كل مَن قام بذلك فلابد أن تكون النتيجة التي يأتي بها " منطقية". لكن هذا لا يعني أنها حقيقية من حيث دلالتها على الوجود والواقع. بل هذا متوقف على المحتوى الذي وضعه في تلك الأشكال.

مثال بسيط، "كل إنسان يموت. فلان إنسان. إذن فلان يموت". الشكل صحيح. الاستعمال صحيح. لكن قيمة النتيجة مبنية على حقيقة "كل"، وحقيقة "إنسان"، وحقيقة " يموت"، وحقيقة "فلان". فهذه أربع حقائق أولية. طرق معرفتها ليست بالمنطق، لكن بطريق آخر ولابد. المنطق يأخذ ثمرات ذلك الطريق الآخر، ثم يرتّبها في هذا الشكل ويستعملها بتلك الطريقة الخاصة المنتجة للنتيجة الصحيحة.

فالأسئلة الآن: كيف عرفت أولاً بوجود "الإنسان"؟ وما أدراك أن "كل" لها حقيقة واقعية في الخارج حتى تعمم خصائص محددة على "الإنسان"؟ ثم ما أدراك بحقيقة الموت وكيف ربط بينه وبين الإنسان الكلي؟ ثم هل تحققت من أن "فلان" هذا "إنسان"؟

المنطق ليس وسيلة معرفة الوجود بالنحو الأولي. ولابد أولاً وآخراً أن يتم الرجوع إلى أصول معرفية غير نفس المنطق، ولابد من التأكد بنحو ما من كون النتيجة المنطقية صحيحة بنحو غير مجرّد وضعها الشكلي الصحيح فلعلنا أخطأنا أمراً من جهة المحتوى حتى لو فرضنا أننا استعملنا الشكل الصحيح بالاستعمال الاستنتاجي الصحيح، مع أن الخطأ وارد علينا ولذلك علينا إيجاد طريق آخر بعد الاستنتاج للتأكد من صدق النتيجة.

فما هي تلك الوسيلة القبلية والبعدية للمنطق الشكلي؟

ليست الذهن الذي عمله محصور بالأخذ من الحواس ثم استعمال المنطق الشكلي بحسب معطيات الحواس.

عند الماديين: الوسيلة القبلية هي الحواس، والبعدية هي التجربة الحسية. يعني الحس الطبيعي البدني. فالأول والآخر عندهم، والظاهر والباطن عندهم، هو الطبيعة. ثم الذهن مجرد وسيط بين ذلك، يتلقى في حالة سلبية تماماً، ثم يعطي وينتظر مصادقة التجربة على ما استنتجه.

بناء على المذهب المادي: لا يمكن الاعتقاد بالإله إلا بوسيلة الحواس الخمس أولاً، والتأكد من صدق النتيجة بالتجربة آخراً. فحيث أن الحواس الخمس لا تعطي إلهاً، وحيث أن التجربة الحسية لا تكون في هذا المجال إلا بظهور صدق النتيجة في الطبيعة ولا يكون ذلك في الدنيا فتبقى الآخرة مجالاً لظهور صدق العقيدة الحسية. وحيث أن حكم الذهن بشكليات المنطق لا يعطي يقيناً إلا بعد التجربة، والتجربة لا تكون في الإلهيات إلا في الآخرة، بالتالي يعيش المعتقد بالمذهب الحسي ولو اعتقد إلهاً محسوساً في شك وريب منتظراً الآخرة ليتأكد من صدق عقيدته. لكن حيث أن العقيدة في الله لابد من أن تكون يقيناً تاماً، والشك في الله كفر، ولا ينفع الاعتقاد اليقيني الحاصل في الآخرة، فيكون صاحب المذهب الحسي في الاعتقاد كافراً ميؤوس منه في الدنيا ما دام على هذا المذهب، وعاقبته الخسران المبين إذ لن تُثمر تجربته إلا حين لا تنفع ثمرته. فحتى إن استطاع بطريقة ما أن يعتقد بإله محسوس في الدنيا، فإنه على مذهبه لا يقين حتى يجرّب في الآخرة. ولا يمكن رؤية الإله في المنام إذ المرئي في المنام صورة ذهنية لا حقيقة واقعية لها إذ الواقع هو المحسوس في اليقظة ولا عبرة بتصورات الذهن المحضة، ولا عبرة أيضاً بالمفهوم الذهني عن الإله إذ المفهوم الذهني لا يساوي المعرفة الحسية بالمباشرة فضلاً عن أن المفهوم الذهني محل شك من جهة مطابقته أو عدم مطابقته لمعطيات الحواس، فتنتهي النتيجة بالضرورة إلى الإلحاد أو الشك في الإله ما دام في الدنيا، واليقين في الآخرة حين لا ينفع اليقين.

معرفة الشيء مبنية على حقيقة الشيء، والوسيلة لابد من أن تتناسب مع الحقيقة. فكما أن معرفة الطبيعيات لابد لها من وسيلة طبيعية كالحواس، فكذلك معرفة الإله لابد فيها من وسيلة إلهية. نعم قد تعرف الأدنى بالأعلى في المرتبة بنحو ما، كأن تعرف بالعقل شيئاً عن الطبيعة من وجهة ما أي ليس باعتبار الصور الطبيعية فإنك لا تستطيع معرفة الشم واللمس بالفكر العقلي المجرّد. فلابد من تأييد إلهي ووسيلة صنعها الله لكي تعرف بها الله. أما أن تختار الوسيلة بنفسك مسبقاً بدون ذلك التأييد الخاص والبيان من الله فأقلّ ما فيه احتمال التعرّض للخطأ.

كما أن الذهن يحكم ويراقب معطيات الحواس فقد يحكم على الشيء بغير ما يظهر منه، كأن ترى بعينك الحسية السراب في الصحراء فلا تتبعه وإن كنت عطشاناً لمعرفتك العقلية بأن هذا ليس ماءً وإن كان يظهر كماء لعين بدنك. كذلك نقول أن الروح يحكم ويراقب معطيات الذهن والحواس معاً.

في البيان النبوي، لم يرد تصحيح لمعرفة الله بغير الروح أو الوسيلة المؤيدة بالروح. فقال في الروح "الروح من أمر ربي" وجعل الوحي الصادق روحاً "أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"، إذن الروح من الأمر الرباني الإلهي، وهو نور، وإيمان، وصراط مستقيم، وبقية أوصاف الحق وإصابته في الأمور الدينية. ولم يُسجَد لآدم بسبب طينه ولا بسبب نفسه المسواة، بل لما نفخ فيه الروح وعلَّمه الأسماء وعلّم به، أي بسبب الروح التي هي تاج النفس والطين البشري معاً صار آدم خليفة ظاهر مسجود له من الملائكة الذين كلهم أهل حق وطاعة في الأصل.

أما الفكر، فقد قال في آية عن الوحيد "إنه فكّر وقدّر. فقُتل كيف قدّر. ثم قُتل كيف قدّر. ثم نظر . ثم عبس وبسر. ثم أدبر واستكبر. فقال إن هذا إلا سحر يؤثر. إن هذا إلا قول البشر. سأصليه سقر. وما أدراك ما سقر. لا تبقي ولا تذر. لواحة للبشر" فهذا إنسان بدأ بالفكر، لاحظ "إنه فكّر" وليس حتى تفكّر بل "فكّر". فلما بدأ بالفكر انتهى بسقر. ولمّا بدأ بالفكر كان لا يرى إلا البشر والبشرية حتى في القرءان، كإبليس الذي لم ير إلا الطينية في آدم. فالفكر محصور بالطين والمستوى الطيني في المحصلة. وهذا بالضبط ما تجده عند أهل المذهب الحسي، الذين يقولون الحس مبدأ العلم والذهن ينتزع من الحس ولا وجود إلا للمحسوس.

وأما الحس بدون فكر، فقد قال في مثله "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا". فالسماع يعبّر عن ما جاء بالوحي الذي هو روح، ثم أثر ذلك

التعقل وليس الفكر، فالتعقل مرتبة لاحقة للسماع "لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير"، ثم بعد السماع الروح والعقل الذي له التفكّر "لعلهم يتفكّرون" وليس يفكّرون، بعدها تأتي مرتبة "إن هم إلا كالأنعام" وهي مستوى المعرفة الحسّية للأبدان.

إذن مَن بدأ بالروح، وثنّى بالعقل المتفكّر بالروح، ثم ثلّث بالحواس الناظرة باعتبار الروح والعقل وتأخذ الأمثال من عالَمها الطبيعي فيعتبرها الناظر "آيات الله" ولم تعد صوراً طبيعية بحتة كما هو مقتضى النظر الحسي الخالص، هذا هو الناجي والعالم والعارف بالحق.

من هنا قال مثلاً في أولي الألباب "الذين يذكرون الله..ويتفكّرون في خلق السموات والأرض" فذكر الله أولاً ثم التفكّر في خلق السموات والأرض. ثم لاحظ أن السموات والأرض جميعاً واقعين تحت وصف "خلق"، بالتالي ليس في السموات ولا في الأرض ولا هما بآلهة ولا محلّ للإله بحال، فالكل مخلوق، ولا يكون في المخلوق إلا مخلوق، "يُسبّح لله ما في السموات وما في الأرض"، فالسموات والأرض أي العالَم مخلوق، وكل ما في العالَم مخلوق مُسبّح لله تعالى. فلا يكون في العالَم الإله الحق أصلاً.

أما قوله "ءأمنتم مَن في السماء" فليس نصّاً في أن المقصود هي السماء المخلوقة. لم يقل "ءأمنتم في السماء المخلوقة"، بل قال {في السماء}. والسماء هكذا تحتمل معاني، منها أن تكون السماء المخلوقة التي الله ربها، وهذا المعنى غير صحيح قطعاً لما سبق من أن الله خالق السماوات كلها العلى والدنيا وما بينهما كم في آيات أخرى. ومنها أن يكون المقصود بالسماء السمو من قبيل "رفيع الدرجات" و "العلي" و "الأعلى" و "المتعالي". وهذا صحيح المعنى. أو أن في السماء المخلوقة الملائكة الذين يقومون بأمر الله، كما أنه قال على لسان رسل قوم لوط من الملائكة "إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء" فالملائكة الذين يقومون بأمر الله ويعاقبون الأقوام المجرمين، هؤلاء أيضاً مَن أمنهم بمعنى أمن تنزّلهم بأمر الله لمعاقبتهم، يكون ممن يأمن الله حيث لا مأمن بالحق. الكلمة إذن ليست نصّاً في السماء المخلوقة، ولا في كيفية فهم {مَن في السماء} أي {مَن} تشير إلى مَن وكيف تشير إليه وبأي معنى. وقد ورد في القرءان نسبة التوفي إلى الله "الله يتوفى الأنفس" وإلى ملك الموت "يتوفاكم ملك الموت الذي وكّل بكم" وإلى رسل الملائكة الكثر "توفّته رسلنا وهم لا يفرّطون"، فما تقوم به الملائكة منسوب إلى الله من جهات كأن يكون الآمر به أو له سبحانه حقيقة الفاعلية ولهم صورتها ومرآتها الكونية من قبيل "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم" وقد بايعوا الرسول وكانت يد الرسول في الظاهر المحسوس فوق أيديهم. وعلى هذا النمط.

من هنا كانت طريقتنا في معرفة الله مبنية على سلوك طريق الروح ابتداءً، والاهتداء بنور النبي، ثم التفكّر. مع العلم أنه ورد نهي من النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذات الله

فقال "تفكّروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله" وهذا وإن كان ضعيفاً من حيث السند فإن الضعيف ليس الموضوع، ثم إن معناه صحيح قرآنياً فيتعيّن الأخذ به، فإن التفكّر في القرءان لم يرد إلا مقترناً بالأمثال والقصص "فاقصص القصص لعلهم يتفكرون" أو في الخلق " يتفكّرون في خلق السموات والأرض"، أو في النبي والنبوة "ثم تتفكّروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد" فكان موضوع التفكّر دائراً بين مخلوقات ومكونات حصراً أي النبي والعقل والنبوة والآخرة وليس في ذات الله تعالى. فالفكر مقصور على الجانب الطيني البشري الأرضي، والتفكّر منفتح على الجانب الظاهري والباطني والحسي والروحي والدنيوي والأخروي من الموجودات. لذلك صاحب الفكر قال "إن هذا إلا قول البشر"، لكن صاحب التفكّر بشهادة الله يمكن أن يعرف حقيقة النبوة والنبي "تتفكروا ما بصاحبكم من جنة" لكن هذا بعد أن "تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا" فلم يذكر التفكّر إلا بعد القيام لله وهو أمر بالروح، فلم يُفرد التفكّر نفسه فضلاً عن الفكر عن الابتداء بالقيام لله تعالى، كما في "يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق".

هذا أحد الأسباب المعقولة لرفض كثير من المؤمنين الأوائل من إخواننا لفلسفة اليونانيين ومنطقهم وقولهم "مَن تمنطق فقد تزندق"، وكالعادة كل عبارة وحجّة تحتمل وجوهاً، بعضها قد يكون مرفوضاً وبعضها قد يكون مقبولاً. مثلاً مَن نظر إلى المنطق على أنه شكليات مجرّدة عن المحتوى تعصم صاحبها من الاستنتاج الخاطئ من المقدّمات وتعلّمه كيفية وضع المقدمات وضعاً صحيحاً وما أشبه، فهذا لا اعتراض عليه. لكن ليس هذا شأن المنطق اليوناني ولا الفلسفة في الجملة، فإنها مبنية على رؤية معينة للوجود وافتراضات عن كيفية المعرفة وحدودها، أقصد المنطق الأرسطي تحديداً الذي انتشر ابتداءاً وكان أهمّ مدرسة فلسفية في الأمّة في أول الأمر كما تمثّل بعد ذلك عند المشائين. فالاعتراض متوجّه على محتوى تلك الأشكال الصورية للمنطق، وعلى كيفية البدء بمعرفة الوجود. فإذا قال إنسان بأن المحسوس الطبيعي هو الموجود الوحيد بالحق، أي قال الطبيعة هي الوجود لا غير، ثم جعل الحواس الخمس هي الأبواب الوحيدة لتحصيل الصور من الطبيعة، وجعل الذهن مجرّد متصرف في هذه الصور ومتعلق بها. فمثل هذه الطريقة لابد من أن تنتهي إما إلى الاعتقاد بإله طبيعي وهو كفر التشبيه والتمثيل والشرك، وإما إلى نفي الإله بالكلية وهو كفر محض. فلمّا كانت الدعوة النبوية إلى الله تعالى المتعالي على الطبيعة لأن كل العوالم العلوية والسفلية والظاهرة والباطنة خلقه وتكوينه، فلا يمكن أن تكون الطريقة الفلسفية بهذه الصورة المذكورة تحديداً هي الطريق لذلك الإيمان الحق والحي.

الطريقة السليمة إما بالسلوك إلى تجريد الروح وظهور نورها في الذات ورفع حجاب الذهن النفساني والبدن المادي عنها، وإما بقبول الكلام النبوي ممن سلك بالروح ثم اعتقاد ما يلقونه والعمل بناء عليه حتى يحصل للقابل شيئاً من ذلك النور فيتفكّر به. بعبارة أخرى، إما طريق العرفان وإما طريق تلقي القرءان من العارفين. العارف هو الذي يتلقي المعرفة بنور يقذفه الله في قلبه وروح أمري قدسي يؤيده به، فيشرق به عقله ويستنير به حسه وينضبط.

إذن كما أن الذهن يُشرف على البدن، كذلك الروح يُشرف على الذهن والبدن. ومَن عارف إشراف الروح على الذهن، فيُعارض بإشراف الذهن على البدن. ومَن ادعى أن الروح لا يستطيع تقييد تصرفات الذهن في الحكم على الوجود، فيُعارض برفض البدن لتصرفات الذهن في معطياته أيضاً فينسد باب الفلسفة الذهنية بتخليص البدن الحسي منه.

أول الوحي على القول المشهور كان "اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم". قراءة كتاب الخلق وقراءة كتاب النطق، كلاهما كان "باسم ربك" و "وربك الأكرم"، فلا قراءة بدون ربك. هذه القراءة المعتبرة. أما مَن يدعي أنه يقرأ كتاب الخلق أو كتاب النطق بدون ربه بل بذهنه وبحواس بدنه فقط، فنهايته حتماً سقر أو ما هو أدهى وأمرّ.

فصل ١٧

أصحاب المذهب المادي في الاعتقاد يقولون "كل جسم محسوس، لكن ليس كل محسوس جسم". يريدون بذلك الفرار من إثبات الجسمية للإله الذي اعتقدوه بحسب اللفظ، لأنهم اشتهروا بالمجسمة، فدخلوا في السفسطة فراراً من اللفظ مع التزام المعنى. إلا أنه لا مفرّ لهم حتى على قاعدتهم هذه.

أوّلاً، هذه العبارة لم ترد عن النبي صلى الله عليه وسلم، لا في القرءان ولا في السنة. لا القاعدة ولا تطبيقها على الله.

ثانياً، إقرارهم بأن {كل جسم محسوس}، ثم قولهم عن إلههم إنه محسوس مع نفي الجسمية عنه، يعني بالضرورة أنهم جعلوه مشابهاً للأجسام من حيث أن {كل جسم محسوس}. كما لو قلنا: كل جسم قابل للمرض، الإله قابل للمرض لكنه ليس جسماً. فلا نكون قد قلنا شيئاً مفيداً في الحقيقة فإن القدح والنقص لازم لإلههم ولهم لعبادتهم مثل هذا الإله بوهمهم، ثم قولهم على الله تعالى ما لا يعلمون ولا يشهدون. طالما أن {كل جسم محسوس} فهذا يعني الإله المحسوس مثل الأجسام في كونها محسوسة. فحتى لو فرضته ليس جسماً،

على فرض إمكان ذلك ولا يمكن لكن جدلاً، فإنك جعلته شبيهاً للأجسام في وصفها الجوهري. فأحسن أحوالهم أن يكونوا قد هربوا من التجسيم ووقعوا بالضرورة بإقرارهم في التشبيه.

ثالثاً، المحسوس هو الذي تدركه الحواس الخمس. الجسم تدركه الحواس الخمس. هذا اسم لكل ما تدركه الحواس الخمس، وله خصائص معينة، وأهمّها كونه في عَرض عالَم الأجسام، وله أبعاد مهما قلّت أو كثرت وكبرت أو صغرت، وله صورة خاصة إذ الجسم لابد له من صورة، وهكذا في بقية صفات الأجسام. فحين نقول "كل جسم محسوس" فالمقصود تسمية ما تدركه الحواس ووصفه بخصائص معينة جمعناها في اسم الجسم. قد تسميه بدناً، جسداً، صنماً، سمّه ما شئت، لكن نحن نختصر ولا حاجة بنا إلى العبث فنقول " الجسم" اختصاراً ونتحدّث عن هذا الذي ولو كان اصطلاحنا هو الجسم. الآن حين يقول بإن الإله محسوس، فهذا يعني الحكم على الوجود بأنه محسوس، فالوجود من حيث هو أي واقع الوجود مطلقاً لا يمكن إلا أن يكون محسوساً، فلا وجود إلا لمحسوس. بالتالي لا وجود إلا لما يمكن إدراكه بالحواس الخمس البدنية. الآن إذا قال "الإله محسوس لكنه ليس جسماً" فلابد من أن يقول بوجود شيء غير الجسم في الوجود، فما هو هذا الشيء؟ وكيف أدركته؟ قوله " الإله محسوس" يعني أنه أدركه بالحواس الخمس أو يمكن إدراكه بها. فإذا كان أدركه رجعنا إلى ما سبق بيانه والرد عليه. وإن كان لم يدركه، ما كان له الإيمان به ولا القول عليه بغير علم، وهذا أبعد وفيه ما سبق. ثم القول بأن شيئاً محسوساً لا يُحَس سفسطة أخرى.

رابعاً، لم يرد في كلام النبي بأن الإله محسوس، ومقيّد، ومتشخص، ومتعيّن، وبقية أوصاف التقييد الجسماني الطبيعي البدني التي يوردنها. فلو كانت عقيدتهم الخاصة فلا شأن لهم بالإسلام المحمدي. ولو كانوا يعتقدون بأنهم يلتزمون حرفية النصوص فليس في النصوص هذه الألفاظ.ولو كانوا يقولون بأن هذا هو معنى النصوص، فهذا رأيهم وهو خلاف ما تقتضيه النصوص بحسب آراء الغالبية العظمى والسواد الأعظم من المسلمين. بل إنك لا تكاد تسمعهم يقولون علناً بلا مواربة وللجماهير بأن الله محسوس مقيّد مثله في هذا الجانب مثل كل المحسوسات المقيدة الطبيعية المدركة بالحواس الخمس المادية. فهذا أمر لم أسمع ولا في بلادهم يقولونها علناً بهذه الصورة الفجّة، بل شأنهم اللف والدوران والمكر والمواربة وإخفاء وحشو رأيهم وسط ركام من ألفاظ وحصون. خلافاً لمن ينفي عن الله المحسوسية الجسمية الطبيعية فإنه يقول ذلك في الأمّة شرقاً وغرباً بوجه مُشرق وفصاحة ومباشرة ولا يتردد وسط المسلمين أينما كانوا بل ولو كانوا عواماً لم يدرسوا كلاماً ولا فلسفة ولا عرفاناً في الجملة. فلا بين العلماء ولا بين العوام يتردد صاحب التنزيه. وأما صاحب التشبيه والتجسيم فشأنه التردد

والجمجمة بين العلماء والعوام، وإن أفصح فسرعان ما يخسر ويُذَمّ عادةً، خصوصاً إذا تم تبيين حقيقة عقيدته ولوازمها وأبعادها وآثرها وبواعثها.

خامساً، مدار استدلال أصحاب المذهب الحسي في الإلهيات من كلام النبوة القدسي هو على اعتقاد الحرفية المادية للألفاظ. مثلاً يقرأون "يد الله" فيعتقدونها يداً حسية، وإن كان ليس في النص وضع لقيد أنها حسية أو جارحة أو صفة عين أو عضواً أو جزءاً ولا شيء مما يعتقدونه هم في يد الله سواء صرّحوا به بفصاحة أو استحوا فلمّحوا له تلميحاً. إلا أنه على هذه القراءة الفكرية السقرية يكونوا ورثة اليهود الذين لعنهم الله في القرءان. فإن هؤلاء سمعوا "أقرضوا الله" فقالوا "إن الله فقير ونحن أغنياء"، فحملوا "أقرضوا الله" على المتبادر في فكرهم المادي وعادتهم البشرية والتخاطب في مستوى البشر فرأوا أن المقترض فقير إلى المال والمُقرِض غني فقالوا ما قالوه. كذلك ورثوهم في مثل قول اليهود "يد الله مغلولة" فقال الله "غُلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" فنفى الله عن يده ومشيئته وفعله القيد، وهؤلاء يثبتون القيد لذات الله سبحانه لا فقط يده وفعله وانفاقه. من هنا تجدهم أيضاً يقولون بإمكان الرؤية الحسية لله كما قالت اليهود لموسى "أرنا الله جهرة" فلولا اعتقادهم إمكان ذلك وأن الله محسوس طبيعي لما خطر ببالهم ذلك فضلاً عن أن يسألوه نبياً، وما ذلك إلا مثل يهود غيرهم قالوا للمسيح "هل يستطيع ربك أن يُنزل علينا مائدة" فاعتقدوا بالقيد في استطاعة الله أو التشكيك في إطلاقها، أو اعتقاد غيرهم "إن الله هو المسيح" فحصروه في المسيح فلولا اعتقادهم محدوديته الذاتية لما اعتقدوا أصلاً إمكان انحصاره في مخلوق له. وكذلك عبّاد الكواكب الذين قال لهم إبراهيم "لا أحب الآفلين" فلولا أنهم اعتقدوا إمكان التغيّر في ذات الله لما عبدوا متغيّراً متحركاً ذات كيفية وصورة محدودة، فهذه كلها صفات يعتقد مثلها تماماً هؤلاء المجسمة في الله تعالى. وغير ذلك كثير. إلا أنهم يفرّون من كل هذا فيأتون بعبارة يعتقدون خطأً أنها كالكيمياء السحرية التي ستقلب حديد جهلهم إلى ذهب الحق، فيقولون "كما يليق بجلاله"، فإلهم محسوس ومقيّد وله يد ويتحرك وتحدث في ذاته الحوادث وما إلى ذلك لكن بنحو "يليق بجلاله". أقلّ ما يقال في هذا أن يلزمهم حمل كل النصوص على ذلك، ولا يستطيعون، مثل "نسوا الله فنسيهم" فالله ينسى نسياناً يليق بجلاله ويكون قول القرءان بعد ذلك "ما كان ربك نسيا" دليلاً على تناقض واختلاف القرءان إذ مرة ينسب النسيان إلى الله ومرة ينفيه عنه والإثبات والنفي لا يجتمعان ولا يجوز تأويل أحدهما بالتالي يكون القرءان مختلفاً فلا يكون كتاباً لله لقوله "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" فيجب الكفر بالقرءان. أو كمثل قوله تعالى "فلما آسفونا" فهو يتأسف تأسفاً يليق بجلاله، ونحو ذلك. ثم إذا توجّه عليهم نصراني يعتقد بأن لله

ولداً وصاحبة فقال له النصراني "أنا أعتقد بأن الله واحد له ولد واحد لكنه ولد ليس كالأولاد وتولّد ليس كالتولّد الذي للخلق بل له تولّد وولد يليق بجلاله" حينها لا يجد شيئاً معتبراً يرد به. وإذا قال له يهودي "إن الله يستريح يوم السبت ليس كاستراحة الخلق بل استراحة تليق بجلاله" فيعترض على قول القرءان رداً عليهم "وما مسّنا من لغوب" بأنه اعتراض في غير محلّه والقرءان لم يفهم حقيقة مذهب اليهود الذين يقولون كل جسم مستريح لكن ليس كل مستريح جسماً والاستراحة الإلهية هي بحسب ما يليق بجلاله، فيجب على هذا أن يقبل منه ثم ينكر على القرءان إيراده اعتراضاً على اليهود في غير محلّه، كما يقول هؤلاء المجسمة لكل مَن يرد عليهم كفرهم هذا بالله بأنه لم يفهم مقالتهم وهو جاهل بما يريدونه. بل هذا باب لا حد له. كلما جاء كافر من الشرق والغرب وقال مقالة باطلة في الله، فيمكن الإتيان بنفس كيمياء المجسمة وحَجَر المشبّهة لجعله حقاً. فهل مع الله آلهة؟ نقول: نعم الله واحد ومعه آلهة لكن هؤلاء ليسوا آلهة بمعنى يبطل وحدة الله بل هم آلهة بنحو يليق بجلال الله الواحد ولا يؤثر فيها. هل الله عاجز عن شيء؟ نعم كما أنه ينسى ويستقرض ويتأسف ويغضب ويتحرك وينزل ويصعد وله يمين وهو فوق وبقية صفات المحسوسات والمقيدات لكن بنحو يليق بجلاله. فلم يُبقوا لله جلالاً بعقائدهم ومقالاتهم هذه ثم يقولون "يليق بجلاله" !

الماديون من الإسلاميين لم ينتفعوا بروح أنفسهم ولا روح النبوة، وفكّروا بأذهانهم حبيسة الأرض والطين، فسواء حملت عليهم القرءان أم لم تحمله عليهم، لا يزال نظرهم أرضياً ورؤيتهم حسّية. ونهايتهم إما الإلحاد وإما الكفر بالنبوة وإما الشك والارتياب ما بقوا، والعياذ بالله.

فصل ١٨

الماهية لا يمكن أن تحمل ماهيات لا متناهية ولا يمكن أن تصدر منها ماهيات لامتناهية.

القول بأن الإله ماهية، يمنع علمه بالماهيات اللامتناهية قبل خلقها، ويمنع إمكان قدرته على خلق ماهيات لامتناهية. إذ لا يمكن تعقّل اشتمال الماهية على ماهيات أخرى وصدورها منه بدون تغيّر يحدث فيه.

ولا تُعقل ذاته إلا كماهية مركبة من مجموع هذه الأجزاء الماهوية التي فيه فلا يكون واحداً في ذاته ويكون كل جزء منه إلهاً بكونه جزءاً من ماهيته الإلهية فتتعدد الآلهة بتعدد الماهيات المكونة له.

فصل ١٩

المخلوقات هل هي في علم الإله على حقيقتها المحسوسة الآن أم لا؟

إن قالوا نعم، فلابد من إثبات مخلوقيتها قبل مخلوقياتها.

إن قالوا لا، فقد أثبتوا ماهية للمخلوقات مغايرة لصورتها المخلوقة، فجعلوا الإله كالصندوق المادي الذي يشتمل على محتويات مادية تخرج منه وتنفصل عنه.

المخلوقات هل هي منفصلة عن الإله المحسوس أم لا؟

إن قالوا نعم منفصلة، فقد صار مستقلاً عنه ما كان تابعاً له، وأثبتوا مسافة بين الإله وبين خلقه، لكن هذه المسافة ذاتها هي مخلوقة، بالتالي لا مسافة. إثبات مسافة بين الإله وخلقه يوجب إنكار المسافة، إذ ما بين الإله وخلقه إن كان هو الإله فلا مسافة، وإن كان غير الإله فهو مخلوق بالتالي كان هذا المخلوق الذي هو بينه وبين خلقه متصل به غير منفصل عنه فرجع الأمر إلى السؤال عن مسافة بينه وبين هذا المخلوق الفاصل وهكذا. فيبطل الأمر جزماً.

إن قالوا لا هي متصلة، فيكون بعضها أبعد إليه من بعض، أو لا بينونة بينه وبينهم على قولهم، أو يصبح الإله ممتداً لأننا نرى المخلوقات الطبيعية الآن ممتدة في الأبعاد وما كان متصلاً بما هو ممتد في الأبعاد فلا يُعقَل إلا ممتداً في الأبعاد مثلها، فيكون جسماً.

إن قالوا لا متصلة ولا منفصلة، فقد وقعوا فيما أنكروه على مَن قال لا خارج العالم ولا داخله، ثم قالوا ما لا يُعقل مثله في محسوس فإن المحسوس بالنسبة للمحسوس لابد إما أن يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه، فإن سمّوه محسوساً بدون ما يختص بالمحسوسات من حيث هي محسوسات فقد قالوا ما لا يُعقَل وتلفظوا بما لا يُفهَم وهي سفسطة بحتة.

فصل ٢٠

الذي يقول بإله محسوس بالحواس الخمس، هو المُطالب بالدليل الحسي ابتداءً على إلهه. لأنه يقول بأن مبدأ المعرفة الحواس، والإله محسوس. فحينها هو المُطالب بالدليل ابتداءً لأنه الأقرب في الاستدلال. يعني إذا كان الإله يُعرَف بنور الروح الذي يؤيده به، أو بالعقل المافوق الحس، فهذه درجة أعلى وأصعب من درجة الحواس. فالأيسر على أصحاب الحواس الاستدلال على المحسوس بها مباشرة. مثلاً شخص يدعي وجود كوكب ما مرئي بالحواس، فإذا أمكن رؤيته بالحواس تعيّن اتخاذ هذا الطريق وهو مطالب به ابتداء. لكن مَن يدعي وجود كوكب يدرك بالحواس لكن يتعذر الآن إدراكه بها ويجب إدراكه بمعادلات رياضية ذهنية تتعلق بالمحسوسات، فحينها يجوز استعمال هذه العمليات الذهنية. باختصار، الأعقل اتخاذ الطريق الأقرب في الاستدلال على وجود الشيء وصفاته. فلما كان هؤلاء يقولون بإله محسوس، وجب عليهم هم الاستدلال عليه بالحواس الخمس. ولا يستطيعون.

فإذا استعملوا العقل مع كون مذهبهم مبني على أنه لا موجود إلا المحسوس، فقد صعدوا درجة بلا داعي.

ثم إذا ادعوا معرفة المحسوس بدون الإحساس الفعلي به بالخمس، فقد ادعوا المحال.

قد يطالب بالبرهان على شيء مَن لا يعرف ما البرهان الذي يريده. ومن هؤلاء دعاة الإله المحسوس المقيد. فإنهم يقولون: أعطونا برهاناً. لكن لا يفصحون عن ماهية هذا البرهان، بل ولا برهان يمكن أن يقنعهم. لأنهم سبق وقطعوا واختاروا أن لا موجود إلا المحسوس. ف"البرهان" الوحيد هو أن نريهم الإله الحق جهرة، وهذا مستحيل.

فإذا استعملنا الحجج العقلية انتهوا إلى القول بأنها "اعتبارات ذهنية" و "وجود ذهني" غير متحقق في الخارج يقصدون الطبيعة البدنية فهي الخارج عندهم لا خارج غيره، فيختبؤون وراء لفظة "الخارج" مع أنها لم ترد في كتاب ولا سنة ولا عن سلف صالح من المؤمنين ولا طالح من المنافقين. فهم يعتبرون ما في عقول غيرهم وهماً، لكن يعتقدون بأن إلههم موجود في الخارج ويعرفونه بالذهن، فما أدراهم أنه ليس في ذهنهم فقط وليس في الخارج؟ إما أن يكونوا قد رأوه في الخارج الحسي وهو باطل، وإما أن يكونوا قالوا بحسب ما في ذهنهم فقط فيحتمل على أقلّ تقدير أن يكون موجوداً ذهنياً بحتاً ليس إلا في اعتقادهم ويحسبونه كذلك حتى يأتي أمر الله فيقع الحق ويبطل ما كانوا يعملون.

أقصى ما عندهم أن يقولوا بأن الوجود لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء، أي الوجود المطلق والمجرد، إنما هو في الذهن لا في الخارج. لكن المسكوت عنه هنا هو افتراض أن الوجود الحق هو المحسوس الطبيعي فقط. فنعم الوجود المطلق والمجرد لا يوجد في الطبيعة المادية، هذا من البداهة بمكان ولا يوجد مَن يشكك فيه، فالله ليس بذاته في الطبيعة التي خلقها ولا هو محصور في الطبيعة ولا هو جزء من الطبيعة. هذا مفروغ منه. لكن تعقّل العقل لوجود مطلق ومجرد، هو شاهد على حقيقة ذلك، وكونه منفياً عن الطبيعة شاهد على حقيقة تعالي الإله الحق عن الطبيعة. فهو أمر "معقول". لكن هؤلاء يفكّون الرابطة بين ما يعقله العقل وبين الوجود، لماذا؟ لأنهم حكموا واختاروا أن "الوجود" الحقيقي ما هو إلا المحسوس. يعني اختيارهم المسبق جعل المعقول معدوماً. وليس أن المعقول لا حجّة عليه وله، بل لأنهم يطلبونه في مكان هو غير موجود فيه. وهذا اختيار وليس برهان من طرفهم. مثل اليهودي الذي يقول "أرنا الله جهرة" بالنسبة له الموجود الحقيقي هو المرئي جهرة، أو الذي يمكن أن يُرى جهرة. فحين تقول له "إنكم قوم تجهلون" أو نحو ذلك، يرد عليك بأن جوابك عاطفي ولا برهان فيه. هذه

عبارات مجملة من طرفهم. "برهان" عندهم تعني رؤية محسوسة مادية. لأن البرهان العقلي الذي به تعقّل العاقلون وجوداً مطلقاً ومجرداً أو موجوداً ليس في جهة، هذا لا ينفعهم لأن لديهم الجواب الذي اختاروه مسبقاً وهو القول بأن هذا وجود ذهني لا حقيقة له في "الخارج". باختصار، هم كأنهم يقولون في المحصلة: أرني ما ليس طبيعياً حسب دعواك لكن أرني إياه في الطبيعة التي هي الوجود الوحيد الحق بحسب دعواي. حتى إذا تعقّله بذهنه وقال "نعم أنا أقرّ بأنه يوجد في ذهني وجود مطلق ووجود مجرد لكن هذا في ذهني فقط لا تحقق له في الخارج" يعني في المستوى البدني، فهذا حتى إن آمن بعقله كفر ورفض وجحد ما رآه بعين عقله. هو يريد الرؤية بعين حسّه حتى يؤمن ويجزم. الآن، لو كان ملحداً لكان موقفه أعقل. الغريب في هؤلاء أنهم مع كل ذلك يقولون "نحن نؤمن بالله الواحد الذي جاء به القرءان والسنة". فإذا رددت الكرة عليهم: ما برهانكم عليه أنه موجود في الخارج البدني؟ اضطروا في النهاية إلى القول "عرفناه بالفطرة وهي معرفة بديهية عندي لا تحتاج إلى استدلال". فإذا قلنا لهم: الوجود المطلق عندنا معروف بالفطرة أيضاً وهو بديهي وأشد بداهة حتى من الموجودات المحسوسة عندنا. قالوا: أنتم جهال تعبدون عدماً. فإذا قلنا لهم: أنتم كفار تعبدون عدماً في الحقيقة وصنماً في وهمكم بحسب تخيلاتكم عنه إن كنتم تتخيلونه بصورة ووجه وأصابع ونحو ذلك. استمر الجدل على هذا النحو. لأنهم يطالبون بالبرهان الحسي أو العقلي المقترن بالحسي مع خصمهم. لكن يكتفون في أنفسهم بدعوى الفطرة المزعومة التي ما عليها شاهد أصلاً لا منهم ولا من غيرهم. يقولون لك "أثبت بالبرهان" ويكتفون من أنفسهم بالدعوى والوجدان. لكنهم يجادلون وكأن كل الأدلة الحسية والعقلية والشرعية معهم. هذا هو العبث والسفسطة التي شغلت الأمّة ألف سنة ولا تزال.

فإذا قلنا بالأدلة النبوية، حرّفوا ما يستطيعون تحريفه، وأعرضوا عن ما يستطيعون الإعراض عنه، واختاروا أسوأ ما يحتمله اللفظ في ما يحتمل التنزيه والتشبيه على السواء بحسب صورته اللغوية المستقلة عن سياق الآيات ومجمل البينات النبوية.

فصل ٢١

لصاحب الاعتقاد بالإله المحسوس: تراه بالحس كلّه أو بعضه أو لا كلّه ولا بعضه؟

إن قلت "أراه كلّه": فقد أدركته وأنت تنفي الإدراك لقوله "لا تدركه الأبصار". وأحطت به بعين حاسّتك، وهو يقول "لا يحيطون به علماً".

إن قلت "أرى بعضه". فقد بعّضته، فصار أبعاضاً يقبل القسمة في ذاته والانحداد. فصار من الممكن انقسامه، أي في حكم العقل من اليقيني أنه ممكن الانقسام.

ثم تدّعي أنت بعد ذلك أنه وإن كان من الممكن عقلاً انقسامه لكن في الخارج لا يمكن انقسامه، فنقول: فعلى هذا أنت تدّعي معرفة الحقيقة الخارجية وتحكم عليها بحكم عقلي وهو الاستحالة بدون وسيلة عقلك الذي حكم يقيناً بأن الانقسام ممكن. فتكون قد جعلت العقل يحكم على الشيء الواحد بأنه ممكن ومستحيل، وهذا تناقض.

فإن قلت: لا تناقض لاختلاف الوجوه، فنحن نقول ممكن عقلاً ومستحيل خارجاً، فنقول: ادعيت استحالته في الخارج بالتالي تدعي معرفة ما في الخارج بدون وسيلة العقل وبما يناقض حكم العقل، فهنا ادعاء بأن لك طريق إلى الخارج غير العقل وهذا الطريق يحكم بالاستحالة والحال أنه لا طريق للخارج غير العقل في البحث العقلي اللهم إلا الحواس الظاهرة وهذه الحواس لا تحكم بالاستحالة ولا بالإمكان ولا بالوجوب كما هو معلوم للكل فإن هذه أحكام عقلية.

فإن قلت: نحكم باستحالته بدليل شرعي. نقول: كلامنا في العقليات وليس في الشرعيات الآن، ثم إنه قبل الإيمان بالشرعيات لابد من الإيمان بإله هو الذي أنزل هذه الشرعيات وهذا الإيمان لا يكون في هذا السياق إلا بطريق العقل، ثم أنتم تقولون بأن الشرع إذا جاء بما يخالف الحكم العقلي اليقيني فلابد من حمل الشرع عليه لموافقة صريح المنقول لصحيح المعقول، وصحيح المعقول في هذه المسألة كما تقرر هو إمكان انقسام ما ذاته من أبعاض وأجزاء، ثم إن فهم الشريعات يحتمل على أقلّ تقدير وجوهاً منها احتمال الأبعاض والانقسام في الذات على مذهب المجسمة الصرحاء فلا يكون دليل الشرع قاطعاً في المسألة ورافعاً لليقين العقلي بإمكان انقسام الذات المكونة من أبعاض.

من الشرعيات مثلاً ثلاثة أحاديث:

الأول "ما السَّماوات السّبع في الكُرسيِّ إلَّا كحلقةٍ ملقاةٍ بأرضٍ فلاةٍ ، وفضلُ العرشِ على الكُرسيِّ كفضلِ تلك الفلاةِ على تلك الحلقةِ"

الثاني حديث ما بين الأرض والسماء وكل سماء وسماء إلى السابعة مسيرة خمسمائة عام ثم بين هذه العرش مسيرة ذلك كله.

الثالث حديث نزول الله إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الآخر.

ومعها اعتقادكم بأن الإله فوق العرش بذاته.

الآن إذا جمعنا بينها يتبيّن أن بين الإله وبين الأرض ما يمكن قياسه بالمكان وبالزمان، ثم إثبات أن الإله ينزل إلى السماء الدنيا وهي مكان مع كونه فوق العرش في نفس الآن. فيلزم

عن هذا إما القول بأن بعض الإله ينزل إلى السماء الدنيا أو كلّه. فإن قيل "كلّه" ينزل وجب إخلاء العرش من ذاته حين ينزل إلى السماء الدنيا، بل لزوم خلوه عنه دائماً لأن ثلث الليل الآخر لا يزال متحققاً في بقعة ما في الأرض لكرويتها. وإن قيل "بعضه" ينزل فقط فوجب التبعيض في الذات، كمن يخرج ببعض جسمه من بيته فقط فيكون بعضه خارجاً وبعضه داخلاً، فلابد من إثبات التفريق بين البعض الخارج والبعض الداخل، وكذلك هنا لابد من التفريق بين البعض الذي على العرش والبعض الذي في السماء الدنيا، فتختلف أبعاضه بهذا الاعتبار. ثم لابد من القول بأن بعضه دخل في الزمان والمكان وبعضه لم يدخل. ثم لابد من القول بأن البعض الذي نزل ودخل في الزمان والمكان، لماذا هذا البعض نزل ودخل وليس البعض الآخر؟ لأنه يصبح من الممكن عقلاً نزول ودخول البعض الآخر. فإن قلتم "ذاته واحدة لا تعدد في أعضائها وأبعاضها" وجب عليكم القول بترجيح لممكن بغير مُرجّح وهو مستحيل عقلاً. وإن قلتم "ذاته ذات أبعاض مختلفة بعضها له تأهّل للنزول والدخول وبعضها ليس له تأهل لذلك أزلاً" وجب عليكم القول باختلاف الأبعاض كما هو نصّ الجواب والتمييز بين أبعاضه فيلزم عدم الوحدة في ذاته، وصار مثله مثل الخلق والماهيات عموماً، وخرج الكلام كله عن العقل أصلاً.

ثم قال "كل شيء هالك إلا وجهه". فإن قلتم بأن وجهه عين يده، ويده عين عينه، وهكذا كل صفاته التي تسمونها الصفات العينية هي شيء واحد في الحقيقة، لزمكم الخروج عن ظواهر القرءان والسنّة بتأويلات من عندكم، وبشيء لا تعرفه اللغة العربية، فإن الوجه في اللغة ليس العين وليس اليد وهكذا. وإن قلتم بأن وجهه غير يده، ويده غير عينه، وهكذا في بقية الصفات العينية، لزمكم القول بالأبعاض في ذاته، ولزمكم أيضاً القول بحسب الآية السابقة أن كل أبعاضه تهلك إلا "وجهه" تحديداً، فتهلك يده وعينه وكل صفة عينية إلا الوجه هو الذي يبقى. وإن قلتم بتأويل "وجهه" بمعنى ذاته، على اعتبار أن وجه الشيء ذاته في اللغة فهذا خروج عن احتمال لاحتمال في اللغة وبقي عليكم الاحتمالات الأخرى اللغوية مع ظواهر القرءان لتشهد عليكم، ولا حجّة لكم من مجرّد الشرع في ذلك، بل ما ألجأكم إلى اختيار اعتبار الوجه هو الذات (على فرض صحّته في اللغة ما قبل دخول الاصطلاحات الكلامية والفلسفية إليها، يعني اللغة ما قبل نزول القرءان وظهور الإسلام أصلاً إذ القرءآن نزل بلسان عربي ولم يخترع اللسان العربي، وما وضعه المسلمون لاحقاً ينبغي تمييزه عن ما كان من قبل بداهة) أقول ما لجأتم إلى اعتبار هو الذات إلا لفكرة في أذهانكم وليس لأن النص أجبركم عليها لظهوره. ومع ذلك لو قلتم بأن الوجه هو الذات، فأمامكم آية "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله" لتنفي عن الله الجهة

إذ التولّي يكون ظاهراً في جميع الجهات ويكون باطناً في ما لا يعرف الناظر بقلبه له جهة أصلاً، فيكون الله في كل ما يتولى إليه الإنسان ظاهراً وباطناً بذاته سبحانه.

إذن، إن قلتم بأن ذات الله لها أبعاض، وأنتم ترون في الدنيا أو في الآخرة بحسب عقيدتكم بعض ذاته فقط لا كلّها، لزمكم الاعتقاد اليقيني بإمكان انقسامه، مع عدم وجود يقين لا عقلي ولا شرعي بعدم انقسامه فعلاً. وهنا نصل إلى قاعدة أخرى وهي أن الممكن في الإلهيات كالواجب.

إن قلت "لا أرى كله ولا أرى بعضه". كان ذلك نقضاً للعقل، ونقضاً لمفهوم الكلام، ونقضاً للرؤية إذ نفي رؤية الكل والبعض يوجب إبطال الرؤية، وقد فرضنا وقوع الرؤية. فيبطل قولكم بإمكان رؤية الإله بالحس. وترجعون إما إلى نفي الرؤية بالكلية، وإما تأويل الرؤية بنحو غير حسي، وكلاهما خلاف مذهبكم.

فصل ٢٢

الممكن في الإلهيات كالواجب لأسباب:

الأول، طريق معرفة الإله ما قبل الشرع هو العقل والحكم العقلي. أما الكشف فإنه ليس حجّة إلا على صاحبه ولا يستطيع أن يحاجج به غيره، ثم إن الكشف لا يُظهر ما هو ممكن بالنسبة للحق تعالى بل ما هو واقع حاصل أي حقيقة الأمر فقط. وكلامنا عن الممكن. وأما البدن بحواسه لا يعرف إلهاً وإلا لكان كل صاحب بدن مؤمن بالإله والأخرويات وهذا باطل جزماً فما أكثر الكافرين بالإله بالرغم من سلامة حواس أبدانهم وهو بديهي. فيبقى العقل، الذي هو مناط التكليف ومحل الخطاب وعلى جاء الكلام القرآني.

الثاني، العقل أحكامه إما الوجوب وإما الإمكان وإما الاستحالة. فإذا حكم على شيء حكماً صحيحاً بأنه واجب فهو واجب فقط، وإذا حكم عليه بأنه ممكن فإنه لا يزول عن إمكانه الجوهري أصلاً، وهكذا في المستحيل. وهذا أيضاً معروف بين العقلاء.

الثالث، إذا قلنا في الله بأنه من الممكن أن يكون على حال، فإن هذا يتساوى مع قولنا بأنه واجب، لأن حكم العقل لازم كما في السبب الثاني، ولأن مخالفة العقل في حكمه اللازم تفتح باب مخالفته في كل حكم فيبطل العلم به فيسقط أصل الإيمان بالله وبكل شيء بعد ذلك. يعني نحن لا نطلع على ما هو واقع فعلاً في حق الله، أي ما هو واجب في نفس الأمر، إلا

بالعقل كأصل. فإذا حكم العقل بإمكان تعدد الآلهة، فنحن لا نستطيع أن نطير إلى أفق الإله لنعرف هل توجد آلهة متعددة أم لا، وكل ما نعرفه هو ما تظهره لنا الأدلة العقلية. إذا قلنا بإمكان أن يكون لله ولد، فسواء قلنا بتحقق ولد أو بعدم تحققه فالأمر سواء، لأنه لا طريق لنا للتأكد من وقوع ذلك، وأي طريق يأتي ليغيّر حكمنا العقلي فيقول "بل الواجب أن يكون لله ولد" بعد حكمنا العقلي "من الممكن أن يكون لله ولد"، هو طريق يدعي أنه أعلى من العقل ويستطيع إبطال حكم العقل، فإذا صحّ ذلك الطريق أيا كان فيجب اتخاذه هو كوسيلة للعلم وإبطال العقل، وفي إبطال العقل إبطال كل دليل آخر وسقوط التكليف من أصله. فرفض ذلك الطريق أو تأويل ذلك اللفظ أولى من ترك العقل الذي لولاه لما عرفنا مشروعية ذلك الطريق من البداية.

الرابع، أقل ما يمكن الجزم به هو أن حكم العقل بإمكان شيء لله ولو فرضنا ثبوت طريق آخر يحكم باستحالة وقوع ذلك الشيء لله، يوجب الوقوع في التردد والشك، ولا رافع لذلك ما دام الإنسان حياً إلا بإبطال حكم عقله. بينما المطلوب في الله الإيمان بيقين، والشك كالكفر عند الكل.

الخامس، الطريق الآخر المعروض لمعرفة ما يجب لله واقعاً بغض النظر عن حكم العقل بالإمكان هو النص الشرعي. لكن النص لا يثبت إلا بعد ثبوت إله بالعقل، فإن صاحب الشريعة يقول "إني رسول الله إليكم"، فما لم نؤمن بالله فنحن لا نعرف ما الذي يقوله أصلاً، كالذي يقول لنا "أنا رسول س لكم" ونحن لا نعرف ماذا يقصد ب "س". هذا أمر. الأمر الآخر، النص يحتمل التأويلات وهو حمّال أوجه على أقلّ تقدير ومن باب الإنصاف، فما لم نعرف الذات الإلهية في أصل الأمر بنحو سابق للشرع فلا مجال لفهم النص استقلالاً ونحن نجد الأقوال المختلفة في فهمه من وحدة الوجود المطلقة إلى التجسيم التشبيهي المادي الصريح فيما بينهما. الأمر الثالث، الأدلة المعروضة لإثبات عدم انقسام الإله مثلاً واقعاً كلها مبنية إما على أدلة عقلية فرجع الأمر إلى حكم العقل، وإما على تفسيرات لغوية محتملة وإذا دققنا سنجد اختيار بعضها دون بعض مبني على اعتبارات عقلية عند المُختار.

السادس، لو جاء شخص وقال للمسلمين "أنا رسول الإله الذي هو ثالث ثلاثة لكم"، فما الرد عليه؟ إن قيل "جاء بمعجزة" فإن المعجزة نفسها لا تثبت دلالتها إلا بعد ثبوت وجود الإله وشيء من صفاته ولا أقلّ صفة أنه صادق ولا يمكر بخلقه، ولا طريق غير العقل لتصحيح ذلك أو

الكشف وقد عرفنا ما فيه. وإن قيل بأن العقل يستطيع أن يحكم في هذه القضية ولو بدون الشرع لوجب أن يستطيع الحكم بها حتى قبل ورود الشرع، ولا يستطيع ذلك إلا بالنظر العقلي في ما يجب ويمكن ويستحيل في الإله. ثم إذا جاز قول أي شيء في الإله فقط لورود نص لوجب أن لا يأتي نص بمخاطبة العقل أصلاً، ولا بحجّة ولا بأقوال من قبيل "لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا" أو "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، فإن مثل هذا الكلام لا وزن له ما لم يكن للعقل وزن. يعني إن كان اللازم التقليد المطلق للقائل بالنص الشرعي بلا أي مدخلية للعقل، لوجب نقض كل الكلام العقلي في الشرع ومعانيه ولوازمه وهو أمر لم يرتكبه أحد ولا حتى الإسماعيلية الذين ملأوا الدنيا في الماضي جدالاً ومحاججة. ثم إن قيل "جاء بدليل عقلي" فرجعنا إلى ما نحن فيه. وإن قلنا "يمكن أن يكون الإله ثالث ثلاثة" ثم قلنا "لكن الواقع أنه ليس ثالث ثلاثة" فقد ساوينا جوهرياً مَن قال بأنه ثالث ثلاثة ولو من باب تجويزه قوله. وإن جاز مثل ذلك جاز كل شيء. وإن جاز كل شيء، فلا طريق للحكم بوجوب شيء.

ومثل ذلك مثل القول بأنه يمكن للإله أن ينعدم. فما الإشكال في ذلك؟ أي نعم يمكن أن ينعدم عقلاً، لكن واقعاً لا ينعدم، لأن النص قال "توكل على الحي الذي لا يموت". أقل ما في هذا هو إبقاء باب الشك في انعدام الإله قائماً في صلب العقل، مع إثبات التضارب بين أدلة العقل وأدلة الشرع على مستوى الأصول فإن الحكم بأن الإله يستحيل أن ينعدم واقعاً مع الحكم بأن الإله يمكن أن ينعدم عقلاً يدل على تناقض الدليل الشرعي مع الدليل العقلي بنحو لا يمكن رفعه ولا تغييره. فإذا جاز ذلك هنا جاز كل شيء. والأظهر أن القائلين بمثل هذه الطريقة غرضهم استتباع الناس لهم استتباعاً تامّاً بحيث يصبحون تبعاً لأقوالهم مع إهلاك عقولهم ونفوسهم الناطقة. ولا يلازم أحد بمثل ذلك. ولا يوجد أحد من هؤلاء يجادل مَن هو مثله في الدين إلا ويستعمل حجاجاً عقلياً ليغلبه.

مثل ذلك ما احتج به بعض أصحاب التثليث، الذي قسّموا الإله إلى ثلاثة أقسام لكنهم يقولون في نفس الوقت بأنه واحد لا يمكن أن ينقسم أزلاً وأبداً. مع قولهم بأن الابن صدر عن الأب، فهو صادر عنه لكنه لا ينقسم عنه ولا ينفصل عنه وهو كذلك أزلاً. إذن صار الواحد ثلاثة، وصار الصادر المنبعث في حكم غير الصادر غير المنبعث المنبثق، وصار ما لم يزل في حكم ما حدث. فهو نقض تام للعقل من جذره. فما حجّتهم؟ يقول أحد رؤوسهم بأن دليل ذلك النص الشرعي، وهو إنجيل يوحنّا الذي فيه "في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة مع الله، وكان الكلمة الله". فيقول بأن الكلمة إما الله وإما غير الله، فإن كان غير الله فكيف يقول النص "كان الكلمة الله"، وإن كان الله فهو مساو لله في الجوهر، لأن الموجود إما خالق وإما مخلوق، فطالما أن

الكلمة ليس مخلوقاً فهو الخالق. أقول: دقق في أسلوب الكلام، هو يبدأ من النص الديني، لكنه لا ينتهي عنده، بل يحاجج عقلياً ويقسّم الأقسام ويدعي أن القسمة حاصرة، ويجعل نفي النقيض ثبوت لنقيضه، وهلمّ جرّاً. لو قال "الكلمة هو الله" وسكت، ورفض الحجاج العقلي لكان أمره أهون. لكن لا يستطيع هؤلاء إلا استعمال الحجاج العقلي، ولو بطريقة خاطئة بل فيها إبطال للعقل نفسه لكنهم لا يلتزمون بذلك ويزعمون بأن ما يقولونه لا استحالة عقلية فيه، وإن كان فيهم مَن لعله يدعي الاستحالة العقلية لادعائه بأن ما لديه فوق طور العقل أو يقول بالإمكان العقلي مع الجزم بذلك الطريق الشرعي للقول بالوجوب الواقعي لكون الله ثالث ثلاثة أو الإله واحد في ثلاثة أشخاص.

القول بأن ذات الله تنقسم إلى أبعاض وجعل كل ذلك محسوساً، يجعل القول بإله واحد في ثلاثة أشخاص يبدو معقولاً جدّاً. كلاهما ينبني على تقسيم ذات الإله، الأول إلى أبعاض حسية والآخر إلى أبعاض شخصية. والرد على الاثنين برد واحد وهو استحالة انقسام ذات الإله الحق الواحد. وأي قسمة، ولو بالقول بإمكانها عقلاً هو كالقول بوقوعها فعلاً. والقول بوقوع القسمة يدل على إمكان الانقسام إلى ما لا نهاية في العقل، فالذي يدعي بأن الإله منقسم إلى ثلاثة أشخاص يلزمه القول بالإمكان العقلي بانقسام العقلي إلى ألف ألف شخص. وإن قال "لكن النص ذكر ثلاثة فقط"، نقول له على أقلّ تقدير ومن باب التنزّل الشديد: لعله كان ثلاثة أيام نزول نصّك لكن بعد ذلك انقسم أكثر وصار الأب والابن والبنت وابن العم والروح القدس والروح الأقدس والروح القدسي. ولا حجّة عقلية لرد ذلك. أو نقول لعل الإله كان منقسماً أزلاً إلى أشخاص أكثر لكن أنزل في النص ما تحتمله عقول مَن نزل عليهم. وهكذا تبدأ الشكوك من كل وجه تتراكم في عقولهم حتى تجعلهم في حكم المتمسّك بصورة ذهنية اخترعها بألفاظ لغوية، وعاقبة هذا معلومة من الريبية والإلحاد.

الذي يقول بأنه من الممكن أن يكون الإله جاهلاً ببعض الأشياء، لكنه في الواقع غير جاهل. حكمه نفس الحكم. وهكذا في كل شيء. وخلاصة ما يقوله هؤلاء هو أن الإله أعطانا عقلاً ينكره ويجهله بل يكفر به ويجوّز عليه ما لا يجوز عليه واقعاً. فإذا أثبتوا للإله مثل هذا العطاء المظلم، فما أدرانا بأن الشرع الذي أنزله الإله أيضاً بهذه المثابة المظلمة. لا دراية. وهذا أصل مهم في إثبات أهمّية العقل، حتى لثبوت الشرع. لأن القول بأن الإله أعطانا عقلاً يحكم عليه بما ليس به بنفس أحكامه الصحيحة، يوجب الاعتقاد بأن كل ما يعطيه هو بهذه المثابة، ولا مفرّ من لزوم ذلك أو احتماله بنحو يبقي اليقين والاطمئنان مستحيلاً.

السابع، إذا كان من الممكن انقلاب حكم العقل بالإمكان على الإله إلى حكم بالوجوب من وجه آخر، للزم إمكان انقلاب الحكم بالوجوب إلى الحكم بالإمكان، أو الحكم بالإمكان إلى الحكم بالاستحالة.

كلامنا هنا عن ذات الإله. وليس عن مشيئته التي يمكن أن تتعلق بكل الممكنات، فتوجب بعضها بالإرادة وتمنع بعضها بعدم الإرادة، أو توجب وتمنع بحسب العلم الإلهي الأزلي. فالكلام في الذات ليس كالكلام في المشيئة والأفعال. فهنا واحد من طريقين: إما القول بأن الإله يستطيع أن يفعل في ذاته أو لا. أي هل من الممكن أن يفعل الإله في ذاته فعلاً فيغيرها أو لا؟

إن قيل "من الممكن أن يفعل في ذاته فيغيرها". وجب القول بأنه من الممكن أن يغير ذاته من كونه واحداً إلى كونه كثيراً، ومن كونه عليماً إلى كونه جاهلاً، ومن كونه قادراً إلى كونه عاجزاً. وهذا جهل مطبق، ويجعل الكلام في الإله مما لا يدخل فيه عاقل بعد ذلك لأنه لا يدري لعله يعتقد الإله على شاكلة فيغيّر الإله ذاته بعدها فيكون في جهل، وهو لا يدري ولا يستطيع أن يحكم بوجوب شيء له. فيكون الأسلم ترك الكلام في الإله مطلقاً، وهو عين الكفر. ثم إن تغيير أي شيء مبني على إرادة، والإرادة مبنية على العلم بحقيقة الشيء الأزلية، فإذا كانت ذات الإله أزلية امتنع دخولها تحت التصرف بالإرادة أصلاً، إذ هو هو أزلاً. ثم إذا صار الإله على نحو غير ما كان عليه فقد صار حادثاً من جهة أن هذه الهيئة الجديدة له حادثة لم تكن بدليل قولنا "فعل في ذاته فغيّرها"، فصار هو نفسه من المحدثات، فانعدم ما كان عليه، بالتالي جاز الانعدام على الإله من هذا الوجه، أي جاز الحكم بانعدام ذاته من وجه، فلابد من القول بجواز انعدام الذات كلها إن كانت واحدة، ولابد من القول بجواز انعدام بعض أجزائها إن كان مركباً، فيكون الإله بعضه دائم البقاء وبعضه محتمل الفناء، فينقسم إلى خالق ومخلوق، حي وميت، قديم ومحدث، فاعل ومفعول به. وهذا كله لغو نذكره إمعاناً في البيان فقط.

إن قيل "ليس من الممكن أن يفعل في ذاته فيغيرها". كانت الذات ثابتة باقية على ما كانت عليه أزلاً. بالتالي ما وجب له أزلاً يجب له أبداً. فيمتنع الحكم بالإمكان عليه أصلاً. فمَن حكم عليه بوصف ممكن في ذاته فقد جهله يقيناً، لأن ما يلزم ذاته يلزمها أزلاً، وما يلزمها أزلاً له حكم الوجوب فقط أي الوجوب في إثبات حقيقته والاستحالة في نفي غير حقيقته.

وعلى هذا الأساس، مَن قال "يمكن عقلاً انقسام ذاته" فقد جهل ذاته وكفر به، ولا يغني عنه شيئاً بعد ذلك قوله "لكنه واقعاً لا ينقسم" وصار دعوى مجرّدة ولا قيمة لها من كل وجه. كالذي يقول "يمكن للقرءان أن يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه، لكنه في واقع الأمر لا يأتيه

الباطل"، فإن قوله الأول حقيقة رأيه والقول الآخر تقية أو كفر بما سبق منه، بل الأمر في الله تعالى أشدّ وأعظم بما لا يتناهى.

بناء على ما سبق: القول بإله محسوس قابل للانقسام عقلاً، يدل على بطلان الإله بالضرورة. أي الإله الذي هذه صفته لا وجود له، ولا يستطيع العقل أن يحكم بوجوب وجوده أساساً ولا بأي حكم واجب لذاته. فمن الأدلة على وجود ذات غير المحسوس هو وجود الله تعالى لأن القول بإله محسوس مستحيل لما مرّ:

أ- والقول بعالَم بدون إله مستحيل، لحدوث العالَم وإمكانه ومحدوديته وصورته،

ب-فيتعيّن القول بإله واجب الوجود لذاته ومن جميع جهاته،

ج-لكن القول بإله محسوس قابل للانقسام عقلاً يوجب نقض وجود الإله الواحد الواجب،

د-فيتعيّن وجود إله ذاته غير محسوسة ولا قابلة للانقسام عقلاً.

فصل ٢٣

المعلومات الممكنة لا متناهية.
علم الله جامع لكل الممكنات أزلاً.

إن كان يعلم الكل الآن، فقد انحدّ اللامتناهي، أي ما لا يتناهى بحسب الإمكان صار محدوداً من حيث إحاطة علم الله به، فكلما فرضنا ممكناً بعد ممكن وجب أن يكون هذا الممكن المفروض تالياً معلوماً لله وهكذا أبداً. كمثل سلسلة الأعداد، فبحسب عقلنا نحن كل عدد بعده عدد ولا عين لعدد لامتناهي بالنسبة لنا لأننا نستطيع فرض عدد بعد كل عدد باستمرار. فبالنسبة لله تعالى، كل ماهية ممكنة يمكن فرض ماهية تختلف عنها وهي ممكنة أيضاً، وهكذا إلى ما لا يتناهى. فعلمه المحيط بكل الممكنات يوجب إحاطته سبحانه بما لا يتناهى، وهذا أمر نعقله نحن على التدريج، لكن الله تعالى يعلمه بذاته دفعة واحدة لأنه لا يكتسب العلم من غيره.

وإن كان لا يعلم الكل الآن، فقد وجب استفادته العلم من غيره ولا غير له، أو استفادته العلم من خلقه وإنما خلق بحسب علمه، ووجب نقض علمه بكل الممكنات أزلاً.

إن كان لا يعلم كل الممكنات يلزمه الجهل،

ويلزمه تعقّل الممكن من قبلنا نحن بدون علم الله به فيكون معطي القوة العقلية لنا أضعف منّا، وفاقد الشيء لا يعطيه، لأنه يلزم صدور شيء منه ليس عنده وهو خروج موجود من معدوم.

عقلنا يحكم بوجوب علم الله بكل الممكنات أزلاً، لكن عقلنا لا يستطيع تصوّر جزئيات هذا العلم الإلهي، مع حكمه بأن ما لا يتناهى من الممكنات أمر ثابت في علم الله. فالعقل هنا يحكم بثبوت الشيء، بدون قدرته على تعيين تفصيل الشيء كتفصيل الممكن الأخير فإن هذا مستحيل عقلاً إذ لا آخر للممكنات وهو واجب بالعقل. فإثبات شيء لله تعالى عقلاً لا يلزم منه إدراك العقل لنفس ما أثبته لله بحسب ما هو ثابت لله، وإلا لصار العقل محيطاً بنفس علم الله فصار عين ذات الله والعقل ليس عين ذات الله، وإلا لوجب أن يكون العقل عالماً بكل شيء بدون استفادة ولا كسب ولا تذكّر ولا إمكان للخطأ في حكمه ونظره أصلاً وهو ظاهر البطلان. فالعقل قد يعرف الله لكنه ليس الله بذاته.

في الطبيعة، لا يمكن أن يوجد إلا ما هو محدود متناهي. فنحن لا نرى محسوساً طبيعياً إلا وهو متناهي القدر، وحدث بعد أن لم يكن أو نجوّز انعدامه بعد حدوثه. لكن في علم الله، يوجد ما لا يتناهى من المعلومات التي ما هذه الطبيعة إلا أحدها، وفي علم الله يوجد ما لم يحدث ولا يمكن أن ينعدم. بالتالي الله في ذاته وفي علمه لا يمكن أن يكون طبيعياً، وليست له ماهية الطبيعة أصلاً. ونحو وجود الأشياء في علم الله مغاير بالحقيقة لنحو وجودها في الطبيعة، فهي هناك قديمة وهنا حادثة، وهناك باقية وهنا منعدمة، وهناك واجبة وهنا ممكنة، وهناك ثابتة وهنا متغيرة، وهناك معلومة دفعة واحدة أي نحكم عليها نحن حكماً واحداً كلّياً يشمل جميع أعيانها وإن كنّا لا نحيط علماً بتفاصيل كل الماهيات الممكنة بينما هي هنا معلومة نسبياً ومكتسبة وعلى التدريج من قبلنا نحن. إذن علم الله غير طبيعي. وبما أن علم الله عين ذاته، فذات الله غير طبيعية. فينتفي عنها كل أحكام الطبيعة دفعة واحدة عقلاً. بل ينتفي عنها كل أحكام الماهيات الممكنة دفعة واحدة، لأنه لو اشترك معها في وصف الماهية لصار ممكناً مثلها واحتملنا وجود غيره أو وجوده بغير ماهيته الخاصة هذه فصار ممكناً بالذات فلم يعد الإله الواجب الوجود بالذات من جميع الجهات.

إذن النظر العقلي في الطبيعة يدلنا على علم الله غير الطبيعي. والنظر في معلومات الله يدلنا على ذات الله الوجود الحق المتعالي على أصل الماهية وفروعها.

أما بالنسبة لمن يقول بأن الإله شخص محسوس مقيد يشترك مع الماهيات في كونه ماهية، ويشترك مع المحسوسات في كونه محسوساً. فيستحيل عليه إثبات علم الله فضلاً عن ذات الله بحكم عقلي.

لأن العلم إما أن يكون منتزعاً من ذات العالِم وإما من غير ذاته.

أما المنتزع من غير ذات العالِم، فنحو الوجود الذهني الذي ينتزعه الناظر في الطبيعيات فينتزع ماهية من الصور الطبيعية. ومثل هذا مستحيل في الإله الحق، لأنه يفترض وجود مخلوقات وكائنات من قبل علمه بها انتزع هو منها معلوماته. وهو ظاهر البطلان لأن الفرض أن الإله خلق العالَم.

أما المنتزع من ذات العالِم، فلا يمكن تصوره من إله ذاته ماهية مخصوصة ومقيّدة ومحسوسة أصلاً. لأن كونه ماهية مخصوصة يوجب كونه في عرض الماهيات، فانتزاع ماهيات لامتناهية من ماهيته المخصوصة هو من قبيل "فاقد الشيء لا يعطيه". وكونه مقيّداً بصورة ومنحدّاً بحدود، يوجب أن ذاته تشتمل على معلومات لامتناهية مع كونه هو نفسه متناهياً، وهذا من قبيل اتساع المقيّد للمطلق واتساع المحصور لغير المحصور، وهو مستحيل عقلاً.

ثم إن نحو وجود الأشياء في علم الشخص المقيّد المحسوس، مع كون ما هو غير هذا الشخص أيضاً شخصاً مقيداً محسوساً، يدل على استحالة كونه الإله العالِم أزلاً بجميع الممكنات، وخالق الطبيعة الشخصية المقيدة المحسوسة. لماذا؟

لأن وجود الأشياء في علمه يجب حينها أن يكون أيضاً بصورتها المحسوسة، وإلا وجب إثبات شيء غير محسوس، ويستحيل أن يوجد شيء يخالف ذات الإله ولا تحتمله ذات الإله، فإذا كان الإله حسب الفرض محسوساً، فيجب أن يكون علمه محسوساً ومعلوماته بالتالية محسوسة. الآن، علمه بالمحسوسات كمحسوسات يوجب وجودها في علمه قبل خلقه لها، فيصير نقله للمعلومة إلى حيز الخارج عن ذاته ومباينته له يكون من قبيل نقل ما في الصندوق من داخله إلى خارجه، أي هي حركة في وجود محسوس كله، مما يدل على أنه لم يخلق شيئاً أصلاً بالحقيقة، لأنه كان محسوساً في علمه وخرج محسوساً عن ذاته، فما كان هو ما صار. وأما هذه النقلة فمستحيلة التصور، لأنها تفترض وجود حيّز خارجه قبل إخراج الحيز المحسوس من علمه ليباين ذاته بصناعته، فيجب أولاً افتراض أنه صنع الحيّز أو صنع المتحيّز بدون حيّز. فإن صنع الحيّز فيجب افتراض وجود حيّز قبل هذا الحيّز حتى يصنع فيه هذا الحيّز، أي يجب افتراض وجود شيء خارج ذاته أو فراغ داخل ذاته المحسوسة حتى يستطيع أن يصنع فيها الحيّز، ثم يملأه بالمتحيزات المحسوسة، وهذا ينتهي إلى فعله في ذاته وتغييره لها وقد مرّ ما فيه من مستحيلات، أو ينتهي إلى افتراض وجود شيء خارج ذات الإله ليس من

صنع الإله وهو إثبات قديم مع الإله مستقل عن فعله له بكل أنحاء الفعل وهو شرك ويرجع السؤال على هذا الشيء ما هو وكيف هو وكيف وجد شيء غير الإله أزلاً، فكل هذه الاحتمالات ليست من مقالة الموحّدين في شيء.

مَن يقول بإله محسوس مقيّد يشترك معنوياً مع الطبيعة في كونها محسوسة مقيدة، يجب عليه القول بأن الطبيعة إما جزء داخل الإله، وإما شيء خارج ذات الإله. فإن قال بأنها جزء الإله فجزء الإله إله، بل الإله الذي له أجزاء ليس الإله الواحد، فضلاً عن أن وجود شيء فيه يوجد تصوره جسماً مجوّفاً أو قابل للتجويف واقعاً، مع كونه مجوّفاً يوجب وجود جوف له وخارج عن جوفه ومغاير له في أجزاء ذاته، فيتصل بالقول بوجود شيء واقعاً أو بالتقدير العقلي خارج ذات الإله. والقول بوجود شيء خارج ذاته يوجب أن يكون هذا الشيء ليس ذاته ولا كل ما يتصل بذاته مثل فعله، لأنه يستحيل تصور أنه كان مطلق الذات ثم قيّد نفسه ليوجد شيئاً خارج حدود ذاته، فلابد أن يكون مطلقاً أزلاً أو مقيداً أزلاً. وإن قيل بأنه كان مطلقاً ثم صار مقيداً فقد ادعوا التغيّر في ذات الإله وهذا فيه ما سبق. فلا يمكن أن يوجد شيء داخل ذاته المحسوسة المقيدة أو خارج ذاته إلا مع إبطال العلم العقلي بذاته.

علم الإله المقيد المحسوس بالممكنات اللامتناهية لم ينتزعه إذا من ذاته لأنها مقيدة والمقيد لا يعطي ما لا يتناهى. ولم يكتسبه من غيره على فرض أنه كان ولا شيء غيره وليس معه إله أو شيء لم يصدر عن علمه وإرادته ليكتسب منه المعلومات. فلابد إما من القول بجهله بالممكنات اللامتناهية فيبطل كونه الإله الحق. وإما القول بأن الممكنات لامتناهية أصلاً، فيبطل حكم العقل، وشاهده بسيط جداً ومثاله للتقريب فقط هو العدد حتى لا ندخل في التجريد، فنسأل: هل إلهكم يعرف الأعداد كلّها إلى ما لا يتناهى؟ مع أن التحقيق هو العلم بالممكنات كماهيات وليس كعدد تجريدي انتزاعي، لكن هو مثال للتقريب فقط كما قلنا.

إذن القول بإله محسوس مقيد، يستحيل الإثبات العقلي لذاته أو لعلمه أو لخلقه. فحيث أنه ثبت بالعقل إله واجب الوجود، فيستحيل أن يكون واجب الوجود محسوساً مقيداً، لأن ما ثبت بالدليل العقلي غير ما نفى الدليل العقلي وجوده نفياً تامّاً.

فمَن أخذ دليل إثبات واجب الوجود، ثم ضمّ إليه وصف هذا الواجب بأنه محسوس مقيد، فقد أبطل بقوله الثاني ما أخذه من القول الأول. يعني أخذ الإثبات المجمل بحسب اللفظ، وإن كان مفصّلاً بحسب المعنى، لواجب الوجود بذاته من جميع جهاته، وضمّ إليه بعد ذلك وصف المحسوسية والتقييد فأبطل ما سبق. فمَن أراد إثبات إله محسوس مقيد واجب الوجود لذاته من جميع لذاته، فعليه أن يضع دليله عليه ابتداءً ويترك أدلة النافين للإله المحسوس المقيد جزماً وفي الرتبة السابقة لوضعهم الأدلة العقلية لإثبات الواجب سبحانه، ولن يستطيع ذلك.

فصل ٢٤

وجود الأمثال الكلية في رتبة من العالَم هو أمر ممكن. ولا دليل على استحالته. بل في الحس مثال تقريبي وهو النار فإنها تعطي نيراناً كثيرة لها نفس ماهيتها مع تقولبها في أشكال مختلفة. إذن بقي مجرّد إثبات وجوده فعلاً.

دليل الاستحالة المقدّم من النافين للكليات في الخارج هو دليل امتناع وقوع الكلي على كثيرين مبني على افتراض أن الكلي من نفس مرتبة وجود الكثيرين. فنعم، لو فرضنا المثل الكلي من نفس مرتبة المظاهر الجزئية له، لكان ذلك ممتنعاً من وجه أن افتراض الكلي متشخصاً بذاته في هذه الرتبة مع وجود أشخاص كثير غيره في نفس الرتبة يدل على أنه بذاته غير منحصر بذلك التشخص الأول مع افتراض أنه منحصر بذلك التشخص الأول وهو تناقض. لكن ليس هذا ما نقوله في إثبات الأمثال الكلية. نحن نقول باختلاف رتبة وجود الأمثال عن رتبة وجود تمثّلاتها. والرابطة بين رتبة الأمثال ورتبة التمثّلات هي بنحو يجعل الأمثال مشرقة بالتمثّلات إلى ما لا نهاية من حيث القابلية، مع عدم تعدد المثل ولا حصر التمثّلات.

العالَم ينقسم إلى رتبتين. رتبة الأمثال ورتبة التمثّلات. الأمثال هي الكليات، والتمثلات هي الجزئيات. الأمثال من أمر الله، والتمثّلات من خلق الله، ولله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين.

مما يدل على وجود رتبة الأمثال، مأخوذ أيضاً من نفس تعقّلنا للطبيعة المشتركة بين المتمثّلات. فنحن ننظر في الطبيعة فنجد كليات في عقولنا تجمعها، ودرجات تنظّمها مثل الجنس والفصل. فالسؤال الآن: هل من الصدفة أن تظهر كل هذه الجزئيات بلا أصل مشترك في الحقيقة الوجودية؟ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية، والحاصل أننا نجد مظهر محصورة الكليات في الطبيعة، وبينها ترتيب معقول، مثل المعادن والنبات والحيوان والإنسان والأفلاك. ونجد مظاهرها مستمرة عبر الزمان والمكان.

فعند مَن يؤمن بالخالق، أمامه واحد من طريقين لتفسير ذلك: إما بأن الخالق يخلق الجزئيات مع جهله بالكليات أو بدون تكوينه لرتبة الكليات، وإما أنه يعلم الكليات لكنه يخلق جزئيات بدون تكوينه الكليات، وإما بأنه يعلم الكليات وكوّن الكليات ويخلق الجزئيات منها أو بها.

أما الجهل بالكليات، فلا يقول به مؤمن عاقل. خصوصاً أننا نحن نعقل الكليات والطبائع المشتركة بين المظاهر، ويستحيل القول بأن عقولنا التي أعطانا إياها الله تدرك حقيقة في شيء وهو تعالى لا يعلمها.

فينحصر القول في مسألة تكوين الكليات من عدم تكوينها، بعد إثبات العلم بها. يعني بالنسبة لنا نحن قد نخطئ في تشخيص الكلي أو نجهله أو نضع فيه صفة ليست صفته في نفس الأمر، لكن لا نستطيع أن نقول بمثل ذلك بالنسبة لعلم الله تعالى. فالله يعلم ما هي الطبيعة الأصلية لكل جنس الإنسان، ويعلم كل ما تحتمله هذه الطبيعة من مظاهر شخصية. وكلامنا في الكليات يبدأ من كلامنا عن علم الله بالكليات، أي علم الله بهذه الطبيعة الأصلية لجنس الإنسان. هذه الطبيعة الكلية معلومة لله. فيبقى السؤال هل كوّن الله هذه الطبيعة في العالَم أم أنها في علمه السابق على تكوينه وخلقه وبحسبها يخلق أفراد الناس ويربّهم؟

لا مجال للكلام عن "استحالة وقوع الكلي على كثيرين" بهذا الاعتبار. لأن الكلي المعلوم لله واقع فعلياً على كثيرين، بوجه ما من الوقوع. وغلط المنكرين لذلك هو أنهم افترضوا أن الكليات متشخصة في نفس رتبة الأشخاص الجزئية، لكن هذا لا يلزم المقالة ذاتها. بل إن نفي الكليات في "الخارج" راجع إلى نفس تعريفهم، فهو بديهي بالنسبة لهم بحسب تعريفاتهم للأشياء. "الخارج" عندهم ليس الخارج مطلقاً. نعم في الطبيعة "الخارج" المحسوسة لا يوجد إنسان مطلق، لكن يوجد فلان وعلان من الناس، لكن كلاهما له الطبيعة المشتركة التي تجعلهما عند الله وفي عقولنا وفي كلام الله "إنسان". وكلامنا عن هذه الحقيقة الإنسانية، عن أصل الإنسان ومثاله الكلي. هو بحسب المشاهد متحقق واقع على كثيرين، لكن بوجه غير الوجه الذي نفاه أهل الإنكار.

ربوبية الله للمخلوقات أشدّ تجريداً في حقيقتها من الكليات، ومع ذلك ربوبية الله لكل شيء متحققة وواقعة على كل مخلوق. وعلم الله بما لا يتناهى أشدّ تجريداً حتى من هذه، وهو متعلق بما لا يتناهى وهو علم واحد وعلمه عين ذاته، فقد وقع واحد بنحو ما على كثيرين، فكلها معلومات الله مع كونها ماهيات لا متناهية.

مما يدل على تكوين الله لرتبة الأمثال في البيان النبوة عن الحقائق العالية قوله "إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"، فهذه رتبة تكوين تختلف عن رتبة الخلق كما في قوله "خلق السموات والأرض في ستة أيام". فالتكوين "كن فيكون" وفهو فوري، لكن الخلق " في ستة أيام" فهو تدريجي. فلابد من إثبات رتبتين، التكوين والخلق. الأمثال من رتبة التكوين، لكن التمثلات من رتبة الخلق. وبينهما ارتباط.

يدل عليها كذلك قوله "صرفنا للناس في هذا القرءان من كل مَثَل"، فدل بهذا على حصر الأمثال مع عدم حصرها من وجهين. فإن قوله "من" للتبعيض، لكن قوله "كل مثل" يشير إلى أن الأمثال يمكن حصرها وإلا لما كان في القرءان "من كل مثل" بل لكان فيه من بعض الأمثال فقط. بالتالي تبعيض "من" ليس إلا أخذاً من حقيقة المثل الذي يحتمل ضروباً لامتناهية من الصور، فهو تبعيض ليس على سبيل تبعيض الجسم إلى أجزاء، لكن من باب التشبيه كأخذ الشعلة من النار، أو كالمرائي المختلفة للوجه الواحد. من قبيل كون الشجاعة صفة واحدة لكن مظاهر الشجعان لا حد لها. "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي". وعلى هذا النمط، ذكر الله في القرءان كليات العوالم، مثل "ملائكته وكتبه ورسله" والشجر والنجوم والدواب. الله تعالى حين يتكلّم عن هذه الأمور فهو لا يتكلّم عن أمور انتزعها من جزئياتها، يعني الله لم ينظر في السماء فيرى أصنافاً كثيرة من الخلق ثم وجد طبيعة مشتركة لها ثم سماها "ملائكة" باسم واحد يجمعها كلها. هذه طريقة المخلوق. الخالق يبدأ من حيث ينتهي المخلوق بل الأمر أعظم من ذلك. الخالق يكوّن الحقيقة الكلية، ثم يقدّر فيها كل ما ستظهره في العالَم، ثم ينزّل منها بقدر معلوم بحسب ما سبق في علمه. الكليات من قضائه، والجزئيات من قدره. "وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم".

الطريق إذن إلى معرفة نظام العالَم الأعلى، هو إما بالكشف وإما بالوحي. وأما العقل المقيّد بالطبيعة فإنه لا يحكم باستحالة تكوين الكليات قبل الجزئيات، ولا باستحالة صدور الجزئيات عن أمثالها الكلية السابقة لها في الرتبة، فأوّل حكمه هو الإمكان يقيناً. ثم تأتي الاعتبارات الأخرى لتثبت تكوين الكليات أو عدم تكوينها. لا شيء يوجب أن يكون هذا العالَم له رتبة كليات، فقد يخلق الله عالماً بدونها.

العقل أيضاً يشهد كليات، بغض النظر عن اعتبارها انتزاعاً أو تذكّراً أو أي وصف آخر، لكنه يشهدها. فلا يحيل وجودها لأنه يشهدها، ويرى تنظيم الجزئيات وانتظامها بحسبها. لكن مع تركه ونفسه قد يشك هل هذا بسبب صنعه لها أم لا. مع التنبّه إلى أن وضع الماء تحت القمر ورؤية انعكاس صورة القمر فيه لا يدل على أن الماء خلق القمر والقمر لا وجود له إلا كصورة وهمية داخل الماء فقط ولا وجود له "خارج" الماء. بالنسبة لمن لا ينظرون إلا إلى الماء في الأسفل، قد يقولون بمثل ذلك، لكنه خطأ منه ولا يوجبه العقل. بل الأقرب خلافه، فإن انعكاس شيء في شيء يدل على وجود المُنعَكِس قبل انعكاسه أو باستقلال عن ما انعكس عليه. كمرآة لا تجد صورة فيها ثم تجد فيها صورة وجه، فهذا لا يعني أن الوجه من صنع المرآة وإن كان من صنعها باعتبار ما لكن الشخص "الخارج" عنها ليس من صنعها.

أقصى ما عند المنكرين هو الاحتجاج بتناقض القول بوقوع الكلي المجرّد في أشخاص كثير كلهم لهم تشخّص وتقيّد وصفات خاصة بهم لا يشاركهم بها غيرهم من الجزئيات. لكن حلّ التناقض هو أن الكلي موجود مستقل في رتبة غير رتبة الأشخاص، وتحقق حقيقة معناه في الأشخاص الظاهرين بسرّ ارتباط خاص ليس أكبر من سر ارتباط الله تعالى بالعالَم بل هو أقلّ منه بكثير. فمن استطاع استساغة ارتباط الله بالعالَم، يستطيع استساغة ارتباط الكلي بالجزئي وكلاهما من العالَم تكويناً وخلقاً. فالعجب ليس من منكر الكليات بعد إنكار وجود الله، لكن العجب من المدعي أنها مستحيلة عقلاً بعد إقراره بوجود الله. ثم إن هؤلاء يضعون شرطاً من عند أنفسهم ثم يفكّرون بحسبه، فيقولون "لا يوجد في الخارج إلا المقيّد الجزئي" ثم يستعملون هذه المقدمة لإنكار وجود المجرّد والمطلق والكلي، وهو نوع مصادرة على المطلوب. وأما التلازم الذي ذكروه فمشتمل على هذ المصادرة، مع أنه في نفس كلامهم ما يكفي لرد دليلهم.

هذا قول أحدهم " الإنسان مطلقًا بشرط الإطلاق لو كان موجودًا في الخارج فيمتنع وقوعه على كثيرين، ولكن التالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة: الكلي إن كان موجودًا في الخارج فإن وجوده في الخارج يختلف عن وجوده في الذهن ويتمايز، وهذا المائز يخص الإنسان مطلقًا في الخارج لا يشاركه فيه غيره، ولذلك امتنع أن تقع الشركة فيه، ولكن الشركة فيه واقعة، فامتنع وجوده خارجًا."

أقول: أوّلاً لاحظ تقييد الوجود ما بين "الخارج" و "الذهن". وهذا مردود عندنا لما مر، ولعله سيأتي المزيد منه إن شاء الله.

ثانياً، قوله "الإنسان مطلقاً بشرط الإطلاق"، فيه كلام. فالإنسان أصلاً ماهية مقيدة، فحتى في رتبة الكليات التكوينية هو ماهية مكوّنة مقيّدة. ثم نحن نقول بأن حقيقته غير المتلبّسة بصفات رتبة الخلق، هذه هي القائمة في رتبة الأمثال العالية. فعبارة "مطلقاً بشرط الإطلاق" تبهم المقصود بالمطلق وشرطه.

ثالثاً، نحن لا نقول أنه يوجد "في الخارج" الطبيعي البدني الذي تسمّونه خارجاً، من حيث هو مطلق بشرط الإطلاق، نحن نقول أنه يوجد في الطبيعة مقيداً، لكنه يوجد في رتبة التكوين ومستوى الأمر الإلهي بنحو فوق الطبيعة المادية، أي يكون روحانياً. والروح يمكن أن تتنزّل بصور وقيود كثيرة، فالقرءان روح واحدة وهي في كل سورة وكلمات وحروف القرءان، بل كل الوحي الذي جاء لكل نبي هو في الحقيقة روح واحدة "الروح من أمر ربي" ولا كثرة في الروح بل "أمرنا واحدة" ولذلك لا يوجد ذكر لروحين أو أرواح في القرءان. فالخطأ هنا في

كلامهم في لفظ "في الخارج" المبهم، لأنهم يقصدون خارجاً معيناً وهو الطبيعي الحسي البدني الدنيوي.

رابعاً، قوله "الكلي إن كان موجوداً في الخارج فإن وجوده في الخارج يختلف عن وجوده في الذهن ويتمايز". نقول: نحن نقول الكلي لا يوجد بحقيقته لا في الخارج الطبيعي ولا في الذهن البشري، فهو سابق على الاثنين معاً في رتبته. هؤلاء قوم محصورون في أذهانهم وأبدانهم، ويتكلّمون من منطلق هذا الحصر، ثم ينكرون ويعترفون.

خامساً، قوله "وهذا المائز يخص الإنسان مطلقاً في الخارج لا يشاركه فيه غيره"، غير صحيح. الحقيقة الكليّة للإنسان لا تتميّز بشيء بالنسبة لأفراد الناس، لكن الذي يمتاز عنها هو تلبّس أفراد الناس في الرتبة السفلية من العالم بأمور تناسب هذا المستوى، ووجود الامتياز بين رتبة التكوين ورتبة الخلق، أو الروح والبدن، لا يعني تناقض الرتبتين بحيث لا يرتبطان بحال. بل إن الحقيقة كلما علت كلما كانت أكثر قابلية للتجلي في مختلف الصور الأدنى منها، ومن هنا كان النور اللطيف سبحانه متجليا بكل شيء مطلقاً ومع كل شيء مطلقاً. فقولهم "لا يشاركه فيه غيره" نفي في غير محله. إن كان المقصود بالمائز ما يميّز الكلي عن الجزئي، فالكلي يتميّزه بكلّيته من وجه تعاليه، لكن لا يتميّز عن جزئياته المتفرعة عنه المتنزلة منه من حيث جوهرهم، فالجزئي ما هو إلى الكلي متلبّساً بلوازم الطبيعة الفانية. كالقرءان روح "لدينا علي حكيم" لكنه لدينا نحن الناس في لباس "ما عندكم ينفد" وإن كان بحقيقته "ما عند الله باق"، فيقع على القرءان ما يقع على أشخاص الطبيعة من حيث صورته من قبيل مس النجاسات له وإن كان من حيث حقيقته العلوية "لا يمسّه إلا المطهرون"، وبقية اللوازم الطبيعية.

سادساً، قوله "ولكن الشركة فيه واقعة" يشهد بأن الشركة في الكلي واقعة، لكنهم يجهلون كيفية تفسيرها. فهذا شاهد من كلام المنكرين على أن الشركة في الكليات واقعة. فحين نقول بأن العقل يشهد الشركة في الكليات بين الجزئيات، فقولنا هذا متفق عليه. ويبقى البحث في تفسيره.

الشركة ممتنعة عند تصور حقائق متمايزة بأصل الذات ومن كل وجه. لذلك تجد نفس المنكر يقول " بصياغة أخرى للتقرير: إن كان الإنسان مطلقًا موجودًا في الخارج سيكون متشخصًا، ولكن لو كان متشخصًا فلن يقع على كثيرين، لكن التالي باطل فالمقدم مثله.". أقول: وهنا أصل الخلاف. نحن لا نقول بتشخّص الكلي تشخصاً طبيعياً مادياً حتى يرد هذا الاعتراض.

يقول بعدها " بيان الملازمة: إن وقوعه على كثيرين مبني على شرط إطلاقه "مطلقًا بشرط الإطلاق" من كل قيد، لكن إن وُجِدَ في الخارج فلن يكون مطلقًا لأن وجوده في الخارج يعني بطلان سلب التعين عنه، فإن كان في الخارج فالتعين يكون له بالإيجاب، فيمتنع وقوع الشركة فيه. "

أقول: أولاً، وقوعه على كثيرين غير مبني على شرط إطلاقه. بل مبني على تنزّل روحه في صورة تناسب مستوى الطبيعة، كروح القرءان يظهر بلسان عربي وأصوات البشر، فظهوره هذا وتنزّله لا يتنافى مع تعاليه وكونه في الأصل ليس عربياً ولا أعجمياً، بل جعله عربياً " بلسان قومه ليبين لهم". إشكال هؤلاء أنهم يتعاملون مع منطق لفظي صوري، فيضعون الألفاظ بجانب بعضها البعض بدون ملاحظة حقائق الوجود. فيقولون "شرط إطلاقه" ويضعون بجانبها "مقيد" فيقولون باستحالة كون الأول موجوداً مع الثاني.

ثانياً، قوله "إن وجد في الخارج فلن يكون مطلقاً"، هذه مقدّمة تعتبر مصادرة على المطلوب، لأن البحث عن وجود المطلق في الوجود أو ما يسمونه هم لحصرهم "الخارج". وقوله بعدها "لأن وجوده في الخارج يعني بطلان سلب التعين عنه" هو مجرد شرح للألفاظ، فإن الإطلاق عندهم شرحه "سلب التعين عنه"، فهو من باب تفسير الماء بالماء. فحجّتهم تنحلّ إلى مصادرة على المطلوب وتفسير الشيء بنفسه. أخذ المطلوب تقريره كمقدّمة لتقريره عمل غير عقلاني.

ثالثاً، قوله أن المطلق هو ما التعيّن مسلوب عنه، اصطلاح له وليس مقصودنا في إثبات الكليات الحقيقية. فإن الكليات متعينة في تلك الرتبة أي لها حقيقة، كما أن "خزائن رحمة ربك" أمر له حقيقة وليس مجرد مفهوم ذهني منتزع من مظاهر جزئية هو منحصر فيها أخذاً وردّاً.

ثم يقول المنكر " ولهذا تأمّل كيف أن الجزئيات الخارجية لا يشارك كل فردٍ منها الآخر ولو اشتركا في طبيعة كلية ولكن تمايزهما يعود لتشخصاتهما بتعيناتهما إذ بسلب التعين يكونان مطلقان بشرط الاطلاق، ولكن التالي باطل، فالمقدم مثله."

أقول: قوله "لا يشارك كل فرد منها الآخر ولو اشتركا في طبيعة كلية" تناقض أو قول متضارب. نحن نتأمل في اشتراك كل الأفراد "في طبيعة كلية". هذا القدر هو الذي يهمّنا تفسير أصله وما يدل عليه.

وقوله "ولكن تمايزهما يعود لتشخصاتهما بتعيناتهما"، الجزئي متشخص متعين في الطبيعة السفلية، لكن الكلي له نحو تشخص وتعين في الرتبة العلوية الأمرية. فالكلام ليس عن

التشخص والتعين بكل المعاني المحتملة لهذه الألفاظ، لكن الكلام عن حقيقة المثل وصورة المتمثّل والصلة بينهما.

يقول "تأمل كيف أن الجزئيات الخارجية لا يشارك كل فرد منها الآخر"، فقد تأملنا ونحن نرى كل ما يسمّيه هو "الجزئيات الخارجية" وهي في الواقع المخلوقات الدنيوية الطبيعية المحسوسة بالبدن، لكن هؤلاء لأن منطلق بحثهم إلحادي مادي، يعتبرون "الجزئيات الخارجية" بحسب تعريفهم لها هي الموجود الحقيقي، وما سوى ذلك أعمال أو ألعاب الذهن في الأخذ منه والرد إليه. ثم لقد تأملنا فوجودنا كل هذه كما تسمّيها فعلاً "الجزئيات"، لكننا بحثنا عن الكلي الذي هذه جزئياته، فلم نجده في الطبيعة الجزئية ذاتها، فرأينا أنها فوق هذه الرتبة التي لا تحتمل إلا الجزئيات.

ثم ينقل المنكر قولاً لابن سينا وهو " "بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط."

أقول: هذا مبني على أن الذهن البشري لو لم يكن موجوداً لما كان ثمّ "الحيوان بشرط لا شيء آخر". لكن بناء على الكشف والعلم النبوي والمعقول بعد معرفة الله، هو أن الله يعلم " الحيوان بشرط لا شيء آخر"، وهو نفس هذا المسمى بالحيوان في نفس هذه العبارة. فعلم الله بالحيوان، وبكل ما يمكن أن يظهر به هذا المثل، يكفي لثبوت "الحيوان بشرط لا شيء آخر" حتى قبل خلق ذهن الإنسان.

ثم يقول ابن سينا حسب نقل المنكر "فالأمور العامة من جهة موجودة من خارج، ومن جهة ليست. وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولًا على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو، وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بيِّن، وسيزداد بيانًا. بل الأمور العامة، من جهة ماهي عامة بالفعل، موجودة في العقل فقط.".

أقول: لاحظ قوله "فالأمور العامة من جهة موجودة في الخارج"، فنحن نتكلّم عن مثل هذه الجهة، وفيها إثبات لوجود الأمور العامة في "الخارج".

ثم لاحظ قيد قوله "وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير". لاحظ قيد "بعينه بالعدد"، فنحن لا نقول بهذا. نعم بهذا التصوير لابد من إنكار ذلك لأنه تناقض. لكن نحن نتكلّم عن حقيقة روحية غير عددية في ذاتها، يعني الإنسان الكلّي مثل الروح الأمري ليس معدوداً في ذاته وقابليته بل يستطيع أن يمتد ظهوراً ولو "نفد البحر". فالشيء العددي لا يقع على كثيرين بعينه المعدودة. لكن الشيء غير العددي، شأنه مختلف.

وأما قوله بعدها "بل الأمور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط"، فيكفي إثبات الأمور العامّة من جهة غير هذه الجهة في الخارج لفتح باب الإمكان العقلي لها.

وأما إثبات شيء "في العقل فقط"، فهذا نحن لا نعقله، فعندنا العقل لا يستقل بمعرفة شيء ولا يستقل بإدراك شيء، بل العقل وما يحتمله كله موجود ولو لم يُخلَق العقل، في مراتب سابقة له أو في الله تعالى بعلمه المطلق. بل القول بوجود شيء "في العقل فقط"، فلا يُعقَل إلا إن كان العقل منفك الرابطة عن كل شيء عداه، أو له مصدر إدراك منحصر به فقط، أو يستطيع إيجاد أشياء في ذاته من العدم أو لا شيء يوازيها في الوجود، وكلها مستحيلات. وَكما أنه لا يوجد شيء "في الحس فقط"، فكذلك لا يوجد شيء "في العقل فقط".

ثم لاحظ حجّة ابن سينا "وأما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير، يكون هو محمولاً على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك، فامتناعه بيّن". نعم بهذه الصورة امتناعه بيّن، لكن ليست هذه صورة كلامنا حتى يرد هذا الدليل عليها. لأننا لا نقول "بالعدد"، ولا نقول بأنه محمول على شخص محدد "بأن ذلك الشخص هو"، فلا يوجد شخص من أشخاص الناس يمكن أن نقول فيه "هذا الشخص هو الإنسان بالعدد". هذا باطل لا يخطر ببال عاقل. الإنسان الكلي حقيقته له وحدة غير عددية بالمعنى الكمي الطبيعي، ثم لا يوجد إنسان جزئي يقال عنه "هذا الإنسان الكلي" أو "بأن ذلك الشخص هو" بعبارة ابن سينا. وهذه الحجّة مبنية على نفي وجود غير الشخص الطبيعي، وهو يضاد قولنا في الحقيقة الروحية الأمرية، ولا يمكن الاحتجاج بنتيجة مذهب على نتيجة مذهب آخر، وإنما الاستدلال بدليل المذهب.

ثم نقل عن ابن سينا برهانه بقوله " "وليس يمكن أن يكون معنى بعينه موجودًا في كثيرين، فإن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد" أقول: لاحظ قيد "بمعنى الحد". أي الإنسانية بذاتها بمعنى الحد، لكن الإنسانية لا بمعنى الحد ما شأنها؟

ثم يقول "كان ما يعرض لهذه الإنسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو، إلا ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس إلى زيد" أقول: الإنسانية في ذاتها لا يعرض لها شيء لأنها أعلى من كل ما يمكن أن يعرض لأشخاص الناس في الطبيعة. هذا أمر. ثم الكلام هنا عن ما يعرض للإنسانية، وليس ما تتنزل الإنسانية به، "ما يعرض لهذه الإنسانية في زيد لا محالة يعرض لها في عمرو" هذا افتراض ثبوت زيد وعمرو ثم النظر في ما يعرض لهم وللإنسانية، لكن كلامنا نحن أن الإنسان الكلي يتنزل منه زيد وعمرو ويعرض لكل شخص

منهم عوارض تخصهم هم ولا تنال الإنسان الكلي في شيء، كما أن ما ينال مصحفاً من الحرق لا ينال الروح ولكلام الله المتنزّل في هذا المصحف تنزّلاً يليق بمستوى المصحف وإن كان لا يليق بمستوى الروح العلوي وكلام الله المتعالي. وهذا غلط آخر كثيراً ما ينال أذهان أصحاب المنطق الصوري اللفظي: لا يعرفون ترتيب الأمور افي الوجود وارتباطاتها ذوقاً وكشفاً، لكنهم يفترضون الموجود معدوماً والمعدوم موجوداً والسابق تالياً والتالي سابقاً ثم يخلطون الحابل بالنابل. مثلاً، هنا الكلام عن الإنسانية وما يعرض لها بحسب أشخاصها. الواقع المشهود أن إنسانية أي إنسان لا يعرض لها شيء مهما نال أي شخص من الناس ما ناله، ولا يتغيّر اعتبارنا لمعنى الإنسانية أيا كان ما يحدث في صور الناس في الأرض. عقولنا تدرك معنى الإنسان الكلي، وبعد إدراك ذلك لا يتغيّر ولا يتأثر معناها مهما كانت الصور والحوادث والتفاصيل. هذا القدر كافي للدلالة على شيء يتعالى على التغيرات والصفات الطبيعية وإن كان متعلقاً تعلقاً ما وظاهراً في الطبيعة.

مثال قرآني "مَن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً". هذا المعنى غير معقول بالاعتبار الطبيعي. فكيف يكون قتل نفس واحدة مثل قتل الناس جميعاً؟ الفرد العددي متميّز ومنفصل عن الفرد العددي الآخر، هذا شيء وذلك شيء آخر، فما الرابط بينهما؟ ثم لماذا لا يكون قتل نفس إنسان مثل قتل نفس كل حيوان أو كل نبات أو كل جني مطلقاً كذلك؟ لماذا حصل جزاء قتل نفس إنسان بقتل الناس جميعاً وليس قتل غير الناس من المخلوقات الحية كالعناكب مثلاً؟ فهنا مساواة مع تمييز، "فكأنما"، يعني ليس حكمه حكم مَن قتل الناس جميعاً بالفعل لكن بالمثل. أما بالفعل فظاهر لأنه لم يقتل الناس جميعاً بالفعل. لكن ما وجه المثلية وهذا كلام الله الحكيم، وما وجه إبقاء المثلية في جنس الناس دون سواهم؟ بناء على معرفة حقيقة الإنسان الكلي وصلته بجزئيات الناس الأمر شديد الظهور ولا يُعقَل غيره أصلاً. فإن قتل الإنسان الجزئي الفردي العددي هو إزالة لمظهر من مظاهر الإنسان الكلي من الأرض، ولأن الجزئي تجلي للكلي، فإن التعامل مع كل جزئي هو في الحقيقة تعامل مع الكلي إذ لا انفصال حقيقي مطلق بينهما وإلا امتنع الارتباط لكن الأمر كما قال "وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم" فالشيء واحد وله تحقق في الخزائن وفي التنزّل مع حفظ الفروق بين المقام العالي والنازل. ولنفس هذا المعنى مَن أحرق كلمة من القرءان احتقاراً فكأنما كفر بالقرءان كله ورفض روحه وجحد أصله، بل فكأنما كفر بكل رسول ونبي وكتاب منزل، لأن الحقيقة الأصلية الكلية لكل هذه المظاهر هي حقيقة كلية واحدة أعلى من كل مظاهرها في عين ارتباطها بها وتجليها وتنزلها بها. الآن، مثل الإنسان الكلي غير مثل الحيوان غير مثل النبات وهلمّ جرّاً، لذلك "فكأنما قتل الناس جميعاً" وليس قتل الحيوان ولا

الجن، للتمايز بين الأمثال الكلية الأصلية من هذا الوجه. إلى أن يتصاعد الأمر إلى الوجود الحق سبحانه الذي هو الأول الآخر الظاهر الباطن، ولذلك كل مَن عمل عملاً ظاهراً أو باطناً فهو يعامل الله تعالى في الحقيقة، ومن هنا يحاسبه ربه.

ثم ينقل عن ابن سينا بقية برهانه " وأما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس استقراره فيه محوجاً إلى أن يصير مضافًا مثل أن يبيض أو يسود أو يعلم، فإنه إذا علم لم يكن به مضافًا إلا المعلوم. ويلزم من هذا أن تكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الأضداد وخصوصًا إن كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذات واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة وغير ناطقة، وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة أن إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض عمرو وإياها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فإن نظرت إلى الإنسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن إلى هذه الإضافات، فهي على ما علمناك."

أقول: يبدو أن المنكر الذي اعترض بمثل هذه الحجّة لم يستوعب حقيقة مقالتنا. لأن هذا كلام عن شخص يتصوّر إنسانية "ناطقة وغير ناطقة" مثلاً، وليس هذا كلامنا. الإنسان الكلي مشتمل على كل كمال جوهري يمكن لكل إنسان جزئي أن يناله، ولا مجال لأكثر ولا أكبر مما هو متحقق فيه من أول تكوينه فقد تكوّن دفعة واحدة بأمر الله. لكن حين تتنزّل أشخاص الناس يتقدّر لكل واحد منهم قدراً معلوماً من الصفات والظروف، وفي هذا يكون بعضهم من حيث جسمه له صفات قد تختلف عن صفات جسم الآخر. إلا أن الإنسان الكلي في حقيقته ليس جسماً متشخصاً حتى ينتابه الوصف بالشيء وضدّه.

ثم ينقل آخر فقرة عنه وهي قوله "فقد بان أنه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلية، أي هي وحدها مشتركة للجميع. وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت [في التصور الذهني] ، وأما كيفية وقوع ذلك فيجب أن تتأمل ما قلناه في كتاب النفس".

أقول: هذا كلام عن رتبة واحدة. هو يسمّيها "الأعيان". لكن رتبة الكلي غير رتبة "العيني" بهذا المعنى أي الجزئي الدنيوي الجسماني. فمدار الإنكار إذن على افتراض رتبة واحدة للوجود المعتبر ميزان الحقيقة وهو وجود الأبدان المدركة بالحواس البدنية، ثم تفريع الفروع عليها. وهذا أمر مردود عندنا من أصله كما مرّ.

فصل ٢٥

الإله الواحد واجب الوجود أم ممكن الوجود؟

إن كان واجب الوجود، فليس له ماهية، إذ كل ماهية ممكنة باعتبار ذاتها.
إن كان ممكن الوجود، لم يكن إلهاً، إذ افتقر إلى واجب الوجود.
فلا طريق لإثبات الإله إلا مع كونه واجب الوجود بذاته لذاته.

ما الدليل أن الماهية لا تكون إلا ممكنة؟ هو حصول تعقّلنا لها بلا وجود، وكونها محدودة في صفاتها، وإمكان تصور ضدّها أو نقيضها أو غيرها من نفس جنسها في. الوجود.

حصول تعقّلنا لها بلا وجود شاهد عقلي على كون الوجود ليس من ذاتها.

كونها محدودة في صفاتها، يدل على تصور مغاير لها وراء حدّها، والوجود الواجب لا يكون إلا واحداً وليس وراءه إلا العدم وهو ليس بشيء إلا في اللفظ. كذلك لو كان محدوداً لأمكن تصور زيادة أو نقص من ذاته، أيا كانت ماهية ذاته، ولو أمكن تصور الزيادة والنقص في ذاته لدل على إمكان ذاته ولو من هذه الجهة العقلية.

إمكان تصور ضدّه أو نقيضه أو غيره من نفس جنسه، كله دليل الكثرة وكونه في عرض الكثرة، والواجب واحد بالوحدة المطلقة غير العددية إذ العددية نوع من الحد والقلّة والدخول في عرض الكثرة ولو إمكاناً. ثم وجود ضد ونقيض له دليل على أنه ليس واجب الوجود، إذ ضده ونقيضه لا يكون إلا العدم والإمكان والامتناع، وكلها تخالف معنى الوجوب الذاتي. دخوله تحت جنس دليل الكثرة، ودليل إمكان تعدد أشخاص ذلك الجنس عقلاً، فينتفي العلم بوحدته أو اليقين بها.

إذن يستحيل إثبات واجب وجود مع إثبات ماهية لذاته. وكل ما نعرف به كون الماهية ماهية هو ما يجعلنا نعرف كونها غير واجبة لذاتها بذاتها بمجرّد تعقّلها على ما هي عليه.

وإن قيل بأن الإله تعالى يمكن تقسيم ذاته إلى وجود وماهية، فهو تعدد وتركب وتحدد، ويصير مثله مثل أي موجود آخر ينقسم إلى وجود وماهية. وكل ذلك إبطال لوحدته المتعالية القهّارة.

وإن قيل بأن ذاته هي ماهية الوجود عينها، صار مجرّد اختلافاً لفظياً، وكلامنا في الحقائق وليس في الألفاظ. مع أن هذا التعبير يفتح باب الشك في وجوده بعد إثبات ماهية له، وحيث أنه لا شيء وراء الله في الحق، فيبقى الشك في ثبوت وجوده مستمراً وسؤال "مَن أوجد الله" قائماً بلا جواب تام من كل وجه. واتخاذ أي درجات لإثبات وجوده لا يكون إلا عبر غيره مما هو أقلّ ظهوراً منه، فإما يتخذ المفاهيم الذهنية وإما المظاهر الحسية طريقاً، وهذه كلها ليست بنفس درجة ظهور حقيقة الوجود الذي هو أول ظاهر بذاته للعقل بل لولاه لما تعقّل شيئاً

أصلاً ولما قام شيء ليُنتزع منه مفهوم أو يُحس بحاسة بدنية. والله هو "الظاهر"، فمن اتخذ شيئاً وسيلة لإظهاره فلا يمكن إلا أن يكون هذا الشيء أظهر من الله أو في مثل ظهوره أو أقلّ ظهور منه، أما الأول فيصير الأظهر إلهاً، وأما الثاني فشرك، وأما الثالث فعبث. فلا طريق إلا معرفة الوجود المحض، ثم بالنظر فيه تُعرَف حقائقه التفصيلية بحسب نظرنا العقلي.

فصل ٢٦

لو كان الموجود إنما هو المحسوس، للزم أن يكون الإله محسوساً.
يستحيل أن يكون الإله محسوساً.
فالموجود يستحيل أن يكون هو المحسوس فقط.

نقاش:
١-كيف عرفت هذا الحصر {إنما الموجود هو المحسوس}؟

أ-مفهوم الموجود عقلاً ينحل إلى ماهية ووجود. وَ المحسوس مفهوم ثالث.

دمج المعقولات في بعض عمل غير عقلي بالأصل فلابد من برهان من غير أصل العقل.

فنحن نعقل ماهية غير محسوسة، ونعقل الوجود مختلفاً عن الماهية والمحسوس. بل المحسوس نفسه عند بعض القائلين بإله محسوس ينقسم إلى محسوس بدني ومحسوس غير بدني، فالبدني يجعلون له صفات كالامتداد في الأبعاد والفقر ويدعون أن المحسوس غير البدني كالإله تعالى غني قاهر، ونحو ذلك. فالمحسوس نفسه ينحل على طريقتهم إلى محسوس بدني ومحسوس غير بدني، بالتالي الموجود ليس المحسوس فقط بل الموجود هو البدني وذلك المحسوس الذي ميّزوه عن البدن، فبطل الحصر على هذا الأساس أيضاً.

مما يدل على أن الماهية غير المحسوس، أن الماهية يمكن اعتبارها باعتبارات لا تنطبق على المحسوس مثل الماهية المطلقة والماهية المجردة، ومعلوم أن المحسوس ليس مطلقاً ولا مجرّداً عند أحد من العقلاء وأصحاب المذهب الحسّي يقرّون بهذا.

والأظهر أيضاً هو أن الوجود غير المحسوس في التعقل.

فالشيء الوحيد الذي لصاحب المذهب الحسّي التمسّك به هو الادعاء بأن مفاهيم الماهية والوجود هي مفاهيم ذهنية بحتة لا تحقق لها "في الخارج"، وإنما الموجود "في الخارج" هو المحسوس فقط. أقول: لكن هذا عبث عقلي، لأنك إذا سألته ما هو "الخارج" الذي تشير إليه؟ سيقول لك "المحسوس". فكلامه ينتهي إلى هذه الصورة: لا يوجد في المحسوس إلا

فالمحسوس. وهو ظاهر السخف وليس دليلاً على شيء إلا العناد والإصرار على القول بعقيدة معينة لا غير.

بل بعد ذلك نقول بأن إثبات صاحب المذهب الحسّي للوجود الذهني واعتبارات الذهن، مع تمييزه لها عن المحسوسات، هو أيضاً شاهد على بطلان حصر "الموجود هو المحسوس". ثم عليه هو إثبات كيفية نشوء الذهن بقدرته على إنشاء ما لا يكون محسوساً بل يناقض طبيعة المحسوس. فإن قال بأن مبدأ الذهن هو المحسوس، دل على إنشاء الشيء لما يناقض ذاته ويخالف طبيعته، فهو من قبيل إتيان المعدوم بالموجود وهو مستحيل. وإن قال بأن مبدأ الذهن هو غير المحسوس، نقض قاعدته الحاصرة للموجود في المحسوس. ، أما على قاعدتنا وهي أن العقل أصلاً من أصل يتعالى على الطبيعة المحسوسة، فلا إشكال في فهم وجود العقل ولا عملياته ولا قدرته ونظامه ومبادئه.

ب-المحسوس ما أدركته بالحواس الخمس للبدن أصالة.

فذلك الحصر مبني على ادعاء أن الحواس الخمس وسيلة المعرفة الوحيدة المباشرة، وهذه دعوى غير حسّية بل فكرة عقلية. فإذا كان العقل لا ينتزع إلا المحسوس، فرجع الأمر إلى تحكيم المحسوس في المحسوس واعتبار شهادته على الوجود مطلقاً شهادة حق لا توجد شهادة غيرها أصلاً، وهي دعوى أعرض من أن تتحمّل الحواس الخمس حتى القيام بها.

ثم هذه الدعوى منقوضة بتشبيه: صاحب حاسّة ينكر ما وراء حاسّته، لا لشيء إلا لأنها صدفت أن تكون حاسّته. مثل الأعمى ينكر المرئيات. وإن كان التشبيه لمجرّد التقريب.

وهي منقوضة بعد ذلك بالعقل: لأن العقل يدرك كليات ومجردات ومطلقات، ولا شيء فيها محسوس بذاته. فثبت أن ثَمّ في الوجود شيء غير محسوس بالخمس مع كونه موجوداً معقولاً.

وهي منقوضة بالنبوة: بكل ما ورد في بيان النبوة مما لم نحسّه بالخمس، كالروح. ومَن ادعى أن هذه أيضاً محسوسة بالخمس، فعليه أن يذكر لنا بأي حاسة بالضبط أحسّ بها، ولن يجد شيئاً يجيب به. وعليه بعد ذلك ومن باب التنزّل أن يذكر دليلاً من كلام النبوة على أن الروح محسوسة بالحواس الخمس، ولن يجد لا قرآناً ولا سنّة. ثم القرءان يقول "الروح من أمر ربي"، فمن ادعى أنه يحسّ بالخمس أمر ربه فقد شهد شهادة عظيمة وعليه أن يعتق نفسه بذكر تجربته إن جرّب ولم يجرّب ولن يجرّب ذلك، ثم ليأتي بنص على أن أمر ربنا يمكن أن يحسّ بالحواس الخمس من حيث حقيقته، وليس من حيث ظهور أمر ربنا فإن القرءان من " روحاً من أمرنا" لكن "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان" فالدراية لم تقل فيها لولا تنزيله وجعله بلسان عربي مبين، وكلامنا عن الإحساس به بالخمس ما قبل ذلك ومن دون ذلك.

فليخبرنا هذا المدعي ما هي رائحة أمر ربنا وما شكله وما لونه وما تردد صوته وما ملمسه هل هو خشن أم رقيق أم ماذا بالضبط. ولن يجد شيئاً يقوله. بل النبوة كلها لا تثبت إلا بالاعتبارات العقلية والباطنية غير المحسوسة بالخمس، وما كفر مَن كفر عموماً بأصل النبوة إلا لاعتماده الحواس الخمس كالأساس الوحيد للمعرفة والبراهين "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون" "فأعرض عن مَن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم".

وهي منقوضة بالإله: عليه إثبات إمكان معرفة ذات الإله بوسيلة هذه الحواس الخمس كما أن كل محسوس بها يُعرَف بها. فإن قال بمجرّد إمكان الإحساس بالخمس بالإله، فقد قال بالضرورة بأن لذات الإله شكلاً ولوناً ورائحة وصوتاً وملمساً وطعماً. ثم إما أن يقول بثبوت ذات الإله فيكون شكله واحداً لا يتقلّب في الصور، فيرد عليه حديث التقلب في الصور يوم القيامة " فيقولُ : أنا ربُّكم ، فيقولون : نعوذُ باللهِ منك ،ذا مكانُنا حتَّى يأتيَنا ربُّنا فإذا جاءنا ربُّنا عرفناه . فيأتيهم اللهُ في صورتِه الَّتي يعرِفون فيقولون : أنت ربُّنا. فيدعوهم" وعلى هذا يكون لله أكثر من صورة، منها ما ينكرونها ومنه ما يعرفونها. فإذا حملوا الحديث على تأويلهم الحسّي المادي له، فيجب القول بأن الله ليس له صورة واحدة بل صور مختلفة تعرف منها وتنكر، فيثبت التغيّر في ذاته، بالتالي لا يستطيع المادي أن يعرف على التحقيق مَن هو إلهه إلا بصورة واحدة منها ولا يدري لعله ينقلب في صورة أخرى فيكفر به فيها فيكون كافراً به من هذا الوجه. وعلى هذا القياس، يجوز تغيّر الطعم والرائحة والصوت والملمس أيضاً، وعلّة القياس أن الذات واحدة وصفاتها واحدة فما جاز على بعض جاز على البعض الآخر من نفس الوجه وبنفس التفسير، فإذا قلنا بجواز تغيّر الصورة وجب القول بجواز تغيّر الصوت والطعم والرائحة والملمس. فحينها إما أن يقال بأن الناظر هو الذي تغيّر أو المنظور إليه أي الإله هو الذي تغيّر. لكن الحديث السابق يشير إلى أن المتغيّر هو الإله وليس الناظر "فيأتيهم الله في صورته". وعلى ذلك يثبت التغيّر في ذات الإله، والإمكان في صفاته، إذ من الممكن أن يكون بهذه الصورة أو تلك، وبهذه الرائحة أو تلك، وهكذا في البقية، فيكون ممكناً من هذه الجهات، فيبطل كونه واجب الوجود بذاته لذاته، بل يصبح الإمكان من لبّ حقيقة ذاته. الآن، إن جاز كل ما سبق، فيجب على معتقد ذلك الآن أن يكون في شكّ تام بربّه أو جهل تام به، من حيث أنه لم يحسّه بالحواس الخمس بعد. والذات المحسوسة إن لم تُعرَف بالحاسة المناسبة لها فإنه لا يمكن القطع بوجودها، والتفكير الذهني المجرّد كما لا يصلح في العلم بالطبيعيات إلا بعد تجربتها فكذلك ينبغي أن لا ينفع في الإلهيات من حيث اشتراك الإله والطبيعة في المحسوسية بالذات. بل حتى لو فرضنا جدلاً أن الإله ظهر في الطبيعة لمعتقد ذلك، فإنه لن يجد برد اليقين

بعد، لثبوت التقلّب في الصور والتغيّر في الذات، فلا يدري إن كان ما ظهر له هو الإله فعلاً أو شيء ظهر بهذه الصورة الخاصة، ثم لا يدري هل ما سينكره من الصور المختلفة سيكون الإله أيضاً فيكون ممن "يكفرون بما وراءه وهو الحق من ربهم"، أي كالذي ينكر الوحي لو جاء بصورة غير الصورة التي عرفها، فيصير هذا المادّي أيضاً منكراً لإلهه إن جاءه بصورة غير التي عرفها على فرض أنه عرف صورة أصلاً. والحال أنهم لم يعرفوا صورة، وكل الأوصاف التي جاءت في النصوص الشرعية وحتى على فهم الماديين، هذه لا تنفعهم في شيء، لأنها لا تذكر صورة مفصّلة يمكن تعيين شخصها في الواقع الخارجي، فالقول بأن الإله له يد ورجل ووجه وصوت ونحو ذلك، لا يزيد العالِم شيئاً من حيث تعيين الشخص المحسوس المقيّد في الخارج، إذ ليس كل ما له وجه ويد ورجل وصوت ونحو ذلك سيكون هو الإله الحق. فيبقى في الريب والشك ما بقي إلى الأبد، والعياذ بالله.

ج-دعوى حصر الموجود في المحسوس إن كانت بديهية لما خالف فيها عقلاء الأرض ومَن يتعلّم منهم الناس عموماً في الكلام والعرفان والفلسفة.

إن كانت دعوى محسوسة، فباطل لأنها فكرة كلّية. فأنت تقول "كل موجود محسوس"، وهذه الكلّية لا تكون محسوسة إذ الحس لا يشهد إلا الجزئي المقيّد في مجال ونطاق طبيعي معين.

إن كانت دعوى نظرية، فما دليلها؟ والدليل مبني على مقدمات عقلية غير حسية، فإن أقمت الدليل أفسدته. وإن لم تقمه بطلت دعواك. ونقصد بالحسية في هذا الفصل الحواس الخمس البدنية. وإن كانت هي الحواس لكن البعض يغالط فنتنزّل له. وأما الخيال والشعور والفكر والذاكرة وما يعرف بالحواس الباطنة، فكلامنا ليس عن الألفاظ لكن عن الحقيقة. ثم الخيال يأخذ الصور من الحس الظاهر، والشعور كذلك ينفعل لذلك، والفكر المفترض أنه ينتزع من صور المحسوسات الخمس، والذاكرة تحفظ كل ذلك. فترجع "حواس" الباطن إلى حواس الظاهر. فينتهي الأمر إلى الحواس الظاهرة إما حصراً وإما خدمةً. فكلامنا في هذه وبهذا الاعتبار. ثم إن صاحب المذهب الحسّي يدعي أن إلهه يُعرف بالحواس الظاهرة والباطنة، ونحن نسأله عن الحواس الظاهرة الآن، ونشير إلى أن الباطنة تنتهي إلى الظاهرة وتبقى مشكوك فيها ومحل للريب والتردد ما لم يؤكدها الحس الظاهر، كالذي يتخيّل وجود شيء فلا يجزم بوجوده إلا بعد الإحساس الظاهر به، أو يفكّر في قضية ما فتكون محلاً للأخذ والرد ما لم يُصدّقها الحس بالتجربة أو المشاهدة المادية، ثم الشعور مزيج من ذلك كله وتتداخل فيه عوامل الفكر والإرادة والخيال والحواس الظاهرة. طبعاً هذا كله على القول بأن "الحواس

الباطنة" ليست إلا وصفاً لعمليات الدماغ البحت والكيمياء لخاصة به، وعلى هذا الوصف يصبح انحلال المحسوسات إلى الحواس الخمس وما يتصل بها مباشرة أمراً بديهياً. فمَن ادعى بأن الموجود إنما يُعرف بهذه الحواس الخمس لزمه الإتيان بدليل منها حتى يصل لليقين.

د-هل الشيء موجود لأنه محسوس؟ إذن لابد من الحكم بموجودية كل ماهية قابلة للمحسوسية، وهذا أمر غير محسوس ولا شرعي إذ ليس كل ممكن تم خلقه مثل "لو شاء الله لأعنتكم" و "لو شاء لهداكم أجمعين".

أم هل الشيء محسوس لأنه موجود؟ فالموجودية غير المحسوسية، فيثبت الموجود بدونها. فتنتقض الدعوى الكلية.

فعلى الأول يلزم القول بما لا نعلم، والكفر بما جاءت النبوة به.

وعلى الثاني يلزم نقض الدعوى الكلية.

٢-لماذا يستحيل أن يكون الإله محسوساً؟

نكتفي الآن بالكلام عن حاسة واحدة وهي العين. وشرعاً نكتفي بهذه بحجّة وجود نص يذكر الوجه والصورة وهما في العرف اللغوي يتعلّقان بالعين أي هو مرئي.

أ/ لو كان مرئياً، لرآه كل مَن له عين سليمة. وهو باطل بداهة. فكم من إنسان عين بدنه سليمة ولا يرى الإله. وكم من إنسان يؤمن بالإله وهو ضرير منذ ولد.

ب/ لو كان عدم رؤيته من الكل السليم العين لها سبب، فما هو؟

إما شديد الظهور، وإما شديد الخفاء.

فعلى الأول، يبطل كونه محسوساً لنا نحن، فلا نعلمه بحاسّتنا. وَكذلك يكون له أجزاء وأقسام.

على الثاني، يكون غير معلوم لنا بالحس، ومن أجزاء وأقسام.

مثال الأول الضوء، ومثال الثاني الميكروبات. لكن حتى هذه مرئية لنا بأداة. ولا يخفى أن تشبيه الإله بالضوء والميكروبات فيه من التشبيه ما فيه.

ثم الشيء الذي يتغيّر نظر الناظر له بحسب تغيّر أداة نظره، لابد من إثبات أجزاء وأقسام له، إذ يكون في عرض الموجودات الحسية لكنه ظاهر لبعضها وغير ظاهر لبعضها، أي منطبعة صورته في بعضها دون البعض، فلابد من أن تكون ذاته في جهة مخصوصة من الرائين له دون غير الرائين له مع كون أعين الكل سليمة تنظر باقي المرئيات على السواء.

ج/ لو كان مرئياً، لعرف الرائي ما هي ذاته وشكلها ولونها إثباتاً أو عدماً. ولو حصل لكان محدوداً بكيفية خاصة فأمكن غيرها في موجود آخر له كيفية غيرها. ولبطل أن ذاته غير معلومة فيصير مثل الكوكب الذي لم نره ثم رأيناه أو الميكروب.

د/ لو فرضنا خطّاً يخرج من أعيننا في جهة رؤيته ممتداً لوصل إليه. فإما أن يكون طرف الخط الآخر وهو نقطة صغيرة واصلاً لتمام وجهه أو لبعضه. فإن كان لتمام وجهه كان نقطة صغيرة وليس إلهاً. وإن كان لبعض وجهه، وجب فرض امتداد الخط حتى يقطع ذاته، فيكون ما عن يمين الخط منه غير ما عن شمال الخط، فيكون ممكن تقسيمه إلى أجزاء عقلاً. ثم يجب فرض مسافة بين ذات الرائي وذات الإله المرئي بالحاسة، وهذه المسافة لابد من أن تكون محدودة بالضرورة ولو بأصغر مقدار مقدّر، حتى تثبت ذات الرائي وذات المرئي على السواء مع إثبات المباينة بينهما، فثبت الحد لذات المرئي بالضرورة، وإذا ثبت الحد لذاته أمكن فرض حد آخر له عقلاً إذ كل مسافة لها كمّ والكم يمكن فرض زيادة أو نقص له، فيكون فرض الزيادة والنقص بالنسبة للمسافة الفاصلة شاهداً على التغيّر في امتداد ذات المرئي الذي هذه المسافة بينه وبين الرائي، وما كان مقدّراً بما له مقدار كان هو نفسه له مقدار، فيكون من الممكن تقدير ما هو أكبر أو أصغر منه، فيصير في ذاته ممكناً وماهية في عرض الماهيات ذات الكيفيات والكميات، فلا يكون الإله الواجب الوجود لذاته من جميع جهاته. أو يبقى العقل في شك حتى بعد رؤيته أنه هل هو الإله أم لا. ويكون العقل أكبر لعنة على الرائين بدلاً من أن يكون أعظم نعمة بحسب ما وردت به كلمات النبوة الشريفة.

٣-لو ثبت معنى حقيقي وجودي بين الإله وبين شيء غيره، لكان شركاً من هذا الوجه. الشرك إما في الذات وإما في الصفات وإما في الأفعال. فلو كانت ذاته محسوسة بالخمس لكان مثل كل محسوس بالخمس، فإما خلق مثله وإما وجدت المحسوسات باستقلال عنه، وكلاهما كفر. ولو صح خلق مثله لجاز خلق آخر ونفتح إلى ما لا نهاية والكل آلهة.

كلامنا هنا عن المعنى "الحقيقي الوجودي" وليس عن الألفاظ اللغوية ولا المعاني الذهنية. إذا كانت ذات الإله محسوسة بالخمس، وذات المخلوق الطبيعي محسوسة بالخمس، مع العلم أن كون ذات المخلوق الطبيعي محسوسة بالخمس هو أمر يقيني، لكن كون ذات الإله كذلك هو دعوى الماديين التيمية، نقول إذا كانت ذاته محسوسة مثل المخلوقات الطبيعية فهو إذن من جنس المخلوقات الطبيعية أي يشترك هو وهي في الجنس ويتماثل معها في أصل الذات. ويبقى الفارق بينه وبينها إن ثبت فارق في الأعراض والصفات الطارئة. فيلزم عنه أن الإله

خلق مثل ذاته جوهرياً، وإن جاز هذا جاز تصور خلق آلهة كثر كل إله ينبثق من ذاته ما يماثله في الجوهر وإن اختلف عنه بالأعراض، فيبطل التوحيد كله. بعد إثبات الاشتراك في ماهية الذات أي كونها محسوسة بالخمس بل ولو بحاسة منها، فقد صار الاشتراك في الصفات والأفعال أيسر، لأن ما يثبت للذات يثبت للصفات والأفعال ولو من حيث الإمكان، إذ الصفات إنما هي صفات الذات في الحقيقة وتمييزها عنها باعتبار الذهن فقط، والأفعال إنما هي ظهور إرادة الذات ذات الصفات. فإذا جاز الاشتراك في الذات، انفتح أيضاً القول بأن ذوات المخلوقات قديمة مستقلة بنفسها، كما أن ذات الإله قديمة مستقلة بنفسها. ويصبح التفريق بين ذات الإله وذات المخلوق إما منعدما وإما مستغلقاً وإما صعباً مستصعباً لا يكاد يثبت وإما مجالاً للشك المستمر.

إن قيل: لكن عندكم الإله موجود والمخلوق موجود فقد جعلتم المخلوق مشاركاً للإله في الوجود. نقول: بل هذا عين ما ننفيه منذ البدء، فإن الله هو الوجود، وليس لغيره من الماهيات وجود من حيث هم أصلاً، وثبوت وجودهم إنما هو بوجود الله فقط. نعم لفظياً تقول الله له وجود والمخلوق له وجود، لكن كلامنا في المعنى الحقيقي وليس اللفظي.

٤-الإله يعلم كل واجب وممكن ومستحيل على حدّه. لكن المحسوس ليس فيه إلا الماهية الواجبة بالله أو الممكنة بذاتها على أقلّ تقدير. فمستحيل الوجود ليس في المحسوس، إذ المحسوس مخلوق والمخلوق ممكن في أصل ماهيته ويجب بإيجاد الله له. أما المستحيلات فلها ثبوت في علم الله بوجه من حيث علم الله بها كما قال "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وتعدد الآلهة لا واجب ولا ممكن بل هو مستحيل، ومع ذلك يعلمه الله ويعلم ما يترتب عليه إن فرض واقعاً، فيعلم الله العلاقات بين الأشياء حتى المعدومة المستحيلة وبين الموجودة والحقيقية. لكن المستحيل لا عين له، وبالتأكيد لا عين محسوسة له. فثبت في علم الله ما هو مستحيل أن يُحَسّ بل وأن يوجد حقاً بذاته. فثبت وجود غير المحسوس من هذا الوجه، ويكفي ثبوت وجه لنقض القاعدة الكلّية " إنما الموجود هو المحسوس".

٥-الإله عند المادية التيمية "فوق" المخلوقات. إن كان "فوق" رأسي مباشرة لم تكن مسافة إلا مقدّرة، وهذا لا يقولون به فهو عندهم "فوق العرش". وإن كان ليس فوق رأسي مباشرة، بل في مسافة، وجد فرضه ممتداً في جهة، لأن المنسوب إلى جهة خاصة بالنسبة لجسم مخصوص لابد أن يكون جسماً ممتداً كذلك. لأنهم لا يقولون بأنه في يمين الجسم أو شماله، ولا أمامه ولا خلفه، ولهم كلام في التحت التقديري لكنهم يقولون بالفوقية المطلقة. وعلى ذلك لا

يكون في اليمين والشمال ولا الأمام ولا الخلف، لكنه فوق، فتكون ذاته منتفية عن هذه الجهات الأربع، ومثبتة في الجهة الخامسة، وما كان في جهة مخصوصة مع نفيه عن غيرها من الجسمانيات فهو جسم ممتد.

وإذا كان ممتداً كان إما ممتداً إلى غير نهاية أو إلى نهاية:

فإن كان إلى غير نهاية، وجب أن يظهر امتداده في كل الأجسام وداخل الطبيعة ولا ينحصر خارجها فقط، بالتالي يجب أن يكون في جميع الجهات حتى لا ينحصر، أو يكون كعمود نازل من الأعلى إلى الأسفل فيثبت ظهوره بالحواس للكل وهذا لا يقول به أحد منهم. ولو قاله لظهر بطلانه للكل ولبطل قولهم بأنه "فوق العرش". ثم يستحيل عقلاً ثبوت جسم ممتد إلى غير نهاية مع عدم مخالطته بقية الأجسام، فوجود هذه الأجسام التي هي غير الإله دليل على أنه ليس جسماً ممتداً إلى غير نهاية.

وإن كان ممتداً إلى نهاية، كان محصوراً في ذاته، يجوز تقدير أكبر وأصغر منه، فصار ممكناً وبطل وجوب وجوده. ثم ينبغي عليهم أن يبيّنوا ماذا يوجد ما وراء امتداد جسمه. فإن قالوا بوجود شيء موجود فقد جعلوا ذلك الشيء أكبر من إلههم، فيكون ذلك الشيء هو الأحق بالتكبير وقول "الله أكبر". وإن قالوا بالعدم وراء امتداد جسمه، قالوا ما لا يُعقَل، وقالوا أيضاً بأن إلههم محاط بالعدم، فيكون مُحاطاً غير محيط مطلقاً، وقالوا أيضاً بما يفتح باب الشك بل الرفض القاطع بأنه الإله حقاً لأنه يستحيل تعقل هذا المعنى، فضلاً عن أنها صورة جهنمية بحيث يكون إلههم يأتيه العدم من كل مكان وما هو بمعدوم، فلا غرابة إن عُذْبوا هم بمثل هذا العذاب في نار يأتيهم فيها الموت من كل مكان وما هم بميّتين. "جزاءاً وفاقاً".

ثم إن الله ذكر البدن والجسد والجسم في القرءان، ولم ينسب لنفسه ولا واحد منها. فقال في البدن "اليوم ننجّيك ببدنك" والبُدن بالضم مقترنة بالبَدَن بالفتح من حيث كونهما على نفس المستوى "البُدن جعلناها لكم من شعائر الله" فالبُدن لا تكون إلا أبداناً كما هو ظاهر. وقال في الجسد "ما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين". وقال في الجسم "زاده بسطة في العلم والجسم". ولم يثبت لنفسه لا بدناً ولا جسداً ولا جسماً، وهو ما يقول هؤلاء عنه المحسوس والجسم أحياناً. بل وذكر الله الروح والأنفس ولم يذكر لنفسه لا روحاً ولا نفساً، اللهم إلا لفظ النفس لكن ليس المقصود بها النفس التي تتُوفّى والمتعلقة بالمخلوق مثل "تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك" فالنفس هنا عبارة عن ذاته، وليس النفس بمعنى "الله يتوفى الأنفس"، كما في "يحذركم الله نفسه" فهي لفظة عربية تشير إلى حقيقة الشيء. فما ذُكرت النفس لله إلا في سياق تحذير من فعله أو في مقابلة نفس المسيح وهي إشارة للفارق بين نفس المخلوق والخالق، لكن ليست نفساً من جنس النفوس، وإلا للزم عنها كل لوازم النفوس

مثل "نفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكاها. وقد خاب مَن دساها"، ولا يقول بذلك مسلم أو صاحب قرءان. فالقدر المقطوع به في مسألة اعتقاد بأن الإله محسوس، هو أنها مسألة كفرية بحتة لا علاقة لها بالقرءان لا نصاً ولا روحاً ولا عقلاً. ولو أراد الله إثبات بدن أو جسد أو جسم لنفسه لأثبته صراحةً وقد ذكر هذه الأشياء في كتابه.

فصل ٢٧

١-البدن له خصائص: له امتداد وشكل ولون.
٢-حواس البدن حسب التجربة العامّة للناس لا تقع إلا على بدني.
٣-المدّعى عند البعض أن الإله يُرى بالحواس البدنية.
٤-يقولون أن الإله واحد غير مركّب.
٥-حواس البدن-حسب طبيعتها-لا تقع إلا على بدني. لأن القول أنها تقع على غير بدني يجعل الحاسة غير بدنية وقد فرضناها بدنية.
إذن، الإله بدن.

أي بناء على المقدّمات السابقة لابد من القول بأن الإله بدن فقط. لماذا؟

لأن كونه واحداً غير مركّب يقتضي أن وقوع حاسة البدن عليه يقع على ذاته الواحدة غير المركبة من بدن وغير بدن، وبناء على كون الحاسة حسب التجربة أو حسب التجربة والطبيعة لا تقع إلا على بدني، يوجد أن تكون ذاته بدنية أي له امتداد وشكل ولون.

الخصم يُقرّ بالمقدمة الأولى، ويقرّ بالثانية، ويقول بالثالثة والرابعة، وينازع في الخامسة وينازع في النتيجة.

نزاع الخصم في الخامسة مبني على عدم رؤيته الملازمة بين كون الحاسة بدنية وأنها لا تقع إلا على بدني. ونحن نقول: الملازمة معلومة بالتجربة التي أقرّ بها بحسب المقدمة الثانية والقول بالتجربة وبحسب مقتضاها مقبول في العلم. والملازمة أيضاً معلومة بتأمل طبيعة الشيء والفرض، فإن القول بأنها حواس بدنية ثم القول بأنها تحس بما هو غير بدني يعني بالضرورة أنها وصفها بكونها حواس بدنية غير صحيح وقد فرضناه صحيحاً وعلمناه من أبداننا صحيحاً وبحسب تجربتنا. فالتجربة والطبيعة يشهدان بذلك. ولا يجوز نقض ثمرة التجربة وحدها فضلاً عن التجربة والطبيعة بمجرّد الاحتمالات الذهنية. بل العكس هو الصحيح، فإن الاحتمالات الذهنية تُقبَل أو تُرفَض أو نعرف صدقها من كذبها أو نعرف قوّتها من ضعفها بحسب التجربة.

نزاع الخصم أيضاً ورد في المقدّمة الثانية من حيث أن التجربة استقراء ناقص وقد ذكرنا قاعدة كلّية، والكلّية لا تؤخذ من الاستقراء الناقص. نقول: الاعتراض في غير محلّه.

أوّلاً، لأننا لم نقل بالكلّية المطلقة بل قيّدنا العبارة بالتجربة، فالمفهوم أنها كلّية مقيّدة بالتجربة.

ثانياً، الأكثر له حكم الكل، شرعاً وعملياً، فإذا كانت كل تجربتنا نحن ومَن نعلمهم تقضي بقول ما فإن التزامه صحيح، وقد ورد في الشرع "إن قومي اتخذوا هذا القرءآن مهجوراً" وإنما اتخذ مهجوراً أكثرهم وليس الكل مطلقاً ومع ذلك عبّر بقوله "قومي" وليس بعض قومي، وكذلك قال "تدمّر كل شيء بإذن ربّها" فجعلها تدمّر كل شيء مع أن السياق قيّدها "فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم" فلم تنتقض تلك الكلّية بسبب هذه الجزئيات وكل ما خرج عن السياق مثل الشمس والقمر والأقوام الآخرين.

ثالثاً، الاستقراء يُحكَم بنقصه حين نعرف حقيقةً سعة المجال المبحوث فيه، وبالنسبة لموضوعنا الكلام هو عن متعلّق الحواس البدنية، فالمجال هو البدنيات تحديداً، وتعلّق الحواس بها ثابت، ولا يُعرَف أصلاً وجود شيء متحقق "في الخارج" أي خارج الذهن إلا عبر هذه الحواس البدنية، فالمجال المقطوع به هو مجالها، والاستقراء إذن تام من هذه الجهة.

رابعاً، افتراض وجود محسوس غير بدني هو محل الدعوى، ولا يجوز الرد بالدعوى على الدليل المفصّل، وبالأخصّ أن الدعوى إلى الآن لم تثبت على مباني الخصم أي لم يُثبت وجود محسوس بغير حواس البدن أصلاً، وكلمة محسوس تعني مدرك بالحواس الظاهرة البدنية والباطنة عنده، فيجب أن يكون المحسوس هذا مدركاً بالحواس البدنية لا أقلّ مناصفة مع الحواس الباطنة، والحال أن لا دليل على ذلك، وأما بالنسبة للحواس الباطنة فقد سبق أن بيّنا رجوعها على مباني الخصم إلى البدنيات على التحقيق إما انتزاعاً وإما تلاعباً بصورها كما في المخيلة.

خامساً، إن كان المقصود بالاستقراء هو أن نجوب الوجود كلّه لنعرف هل يمكن لعين أبداننا أن تدرك شيئاً لا بدن له، فهذا فضلاً عن كونه خلاف التجربة الحاصلة وخلاف الطبيعة المناسبة للحاسة، فإنه مع ذلك يرتد على الخصم بأنه لم يرحل في الوجود كلّه ليقطع بأن الوجود ليس فيه إلا البدني والمحسوس ولا شيء وراء ذلك مطلقاً. فحكم بنقص الاستقراء ضد البدنيين، ولم يبالي بالاستقراء حين خالف الروحانيين والإطلاقيين. واكتفى في هذه الحالة بذكر شيء من المفاهيم الذهنية الشديدة التقييد كما مرّ في دليل على وقوع الكلّي على كثيرين. يعني اعتبر حجّة الذهن التجريدي ليحكم بقصر الوجود على المقيّد المتعيّن المشخّص

المحسوس، لكن لم يقبل بحجّة العقل والتجربة معاً على تلازم طبيعة وسيلة الإدراك مع طبيعة محل الإدراك. وهو تعسّف ظاهر.

سادساً، المطلوب إتمام الاستقراء فيه غير معقول المعنى. فما الذي يريده الخصم أن نطير في السماء أو نحفر في الأرض حتى نرى بأعين أبداننا شيئاً غير بدني؟ هذه مطالبة بمستحيل. فإن كل مكان نقدّر الرحلة إليها سواء كان في آخر المجرّات البدنية أو أسفل الأرضين البدنية لن تخلوا من أن تكون أموراً نشهدها بعين أبداننا، كما أننا فعلاً الآن بواسطة المكبّرات نشهد أشياءاً بعيدة وهي أبدان أيضاً. فالمطلوب مستحيل. وتصورّه عن مستوى وجودي محسوس غير بدني تصوّر غير مؤسس على المذهب الحسّي أصلاً، لأنه يفترض أن البدن يستطيع أن يخترق مثلاً المجال البدني ويذهب إلى مجال محسوس غير بدني ومع ذلك يبقى بدنه معه ليتأكد هل عينه البدنية سترى شيئاً هناك ويكون محسوساً بعين بدنه لكنه لن يكون بدنياً بل محسوساً فقط. هذا خبط لا معنى له. وإذا استحالت البرهنة على دعوى، فهي دعوى مستحيلة في ذاتها أو دعوى لا شأن لها معشر الناس ولا تكون ديناً نؤخذ به ومن العبث أصلاً طلبه.

إذن لابد من التزام الخصم بأن إلهه بدن، أو برفض كون الإله بدناً بنفي أصل مذهبه. فإن قال بأن إلهه بدن، له امتداد وشكل ولون، صار ممكناً في ذاته، وصار ماهية شديد الكثافة مثلها مثل بقية الماهيات، وصار إثبات كونه واجباً للوجود مستحيلاً كما أنه يستحيل إثبات ذلك لأي ماهية بدنية. ولو جاز أن يكون الإله بدناً ومع ذلك إثبات وجوب وجوده لجاز إثبات كون أي بدن آخر سواء كان مشهوداً لنا أو غير مشهود هو الإله أيضاً، أو تتعدد الآلهة بلا إمكان للفصل في الأمر لا بالحاسة البدنية لأننا لا نعرف آلهة في مستوى البدن أصلاً، ولا بالعقل لأن العقل انعزل عن الحكم بمجرّد القول بأن أقصى موجود وهو الإله هو بدن، فيصير العقل مجرّد منتزع من الظواهر البدنية وخادم لها ومشكوك في قضاياه حتى تتأكد بالتجربة البدنية.

يقول الخصم "البدن فقير، المحسوس غني". ثم لما سألناه كيف تعرف أن موجودات محسوسة غير الإله المحسوس الغني متحقق أيضاً، قال "لا أدري". ولما سألناه "كيف ميّزت بين البدن والمحسوس وحكمت للأول بالفقر والثاني بالغنى؟" قال "بقلبي وعقلي".

أقول: أوّلاً، القول بأن البدن فقير والمحسوس غني، قول لا حجّة عليه. أما بالنظر للماهية فلا مجال لهذا التفريق بينهما. وأما بالنظر إلى معنى الفقر والغنى، فإن هذه معاني منتزعة من البدنيات المدركة بالحواس الظاهرة، فانتزاع معنى الفقر منها ثم عكسه ونسبته إلى موجود

حسي غير بدني ينطبق عليه نفس ما اعترض به على الجزئي والكلي. يعني كما قال بأن المتحقق "في الخارج" هو الجزئي المقيّد، وأما الكلّي المطلق إنما هو في الذهن فقط. فيلزمه هنا لنفس السبب أن الفقير هو المتحقق "في الخارج"، وأما الغني ففي الذهن فقط وإن نسبه لفظاً إلى "المحسوس" الذي لم يحسّ به بالحواس الظاهرة وقصر دليله على دعوى "بقلبي وعقلي".

ثانياً، اعترافه بأنه لا يدري إن كانت توجد موجودات أخرى محسوسة غير بدنية غير إلهه، هو شاهد على أنه غارق في الشك الذي لا مخرج منه بل في الشرك الذي لا مفرّ منه. لأنه يجوّز وجود محسوس غير بدني، وهو بحسب وصفه "غني" غير فقير كالبدنيات الفقيرة. فكأنه قال بتجويز آلهة متعددة وإن كان يقول بإله واحد، أو هو "لا يدري"، أي يشك في تعدد أو وحدة الإله في نفس الأمر ومن حيث المستوى المحسوس غير البدني. والشك واللاأدرية في التوحيد والشرك هو كفر وشرك. ولا مخرج له من هذا الغرق لأن طريقه الوحيد هو أن يقوم باستقراء كامل لذلك المستوى المحسوس غير البدني المزعوم، حتى يجوب فيه كله ويتأكد من عدم وجود إلا إلهه الواحد الغني هنا، وهو مستحيل في نفسه. بل يلزمه أشدّ مما طالبنا به من الاستقراء الكامل، لأننا نحن ادعينا أن الحاسة البدنية لا تدرك إلا بدني، لكن هو يدعي إمكان وجود كائنات غنية محسوسة مثل الإله وفي نفس المستوى ولذلك يقول "لا أدري" ولم يجزم بوجوب وجود إله واحد فقط أو استحالة تعدد الآلهة هناك، فكان قوله دالاً على الحكم بالإمكان العقلي، فما قاله دعوى تقتضي سياحة في مستوى وجود الإله المحسوس غير البدني، وهذه دعوى لا أظن أنه قد جاء بها أحد من العالمين قبل خصمي هذا. إذا كان استقراء البدنيات بآلة البدن هو استقراء ناقص عنده، فاستقراء المحسوسات بآلة البدن أو بغيره أوجب أو لا أقلّ يساويه. وحيث أنه لا يستطيع ادعاء قيامه بذلك الاستقراء، فيبقى في الشكّ ما عاش على هذا الاعتقاد في الإله. هذا أمر. الأمر الآخر هو بناء على قاعدة الممكن في الإله كالواجب، يكون حكم الخصم بإمكان وجود موجودات محسوسة غنية مثل الإله هو كالواجب، أي يكون الشرك هو مقتضى الأصل العقلي وليس التوحيد.

ثالثاً، تجويزه وجود موجودات غنية محسوسة غير الإله، اعتراف بأن هذا المجال الذي يتصوره لا يسعه الإله وحده، أي هو افتراض أبعاد في المستوى المحسوس بحيث يحتمل تحقق الإله فيه وتحقق غيره، فهو في حكم الحيّز والمكان والفراغ والخلاء وما أشبه. مما يدل على أنه يتصوّر إلهه في حيّز يحتمل عقلاً وجود غيره بجانبه فيه. وهذه نهاية التحديد. وتوجب أن يكون إلهه محدوداً يحتمل الزيادة والنقص في ذاته، وأن يكون مُحاطاً بغيره.

رابعاً، الحكم بأن البدن فقير والمحسوس غني، ليس بديهياً ولو كان لقال به أكثر العقلاء والحال أن أصل التقسيم باطل فضلاً عن هذا التفريق، بل حصره الموجود في المحسوس ثم تقسيم الموجود الخارجي إلى بدني وغير بدني هو تقسيم غير سليم لأن المحسوس لا ينقسم إلى بدني ومحسوس، بل لابد من تقسيمه إلى بدني وغير بدني، لكن ما هو هذا الغير بدني؟ هو يسمّيه المحسوس ، بالرغم من أنه لم يحسّ به مباشرة. إذن ليس بديهياً. فالحكم نظري. لكن ما دليله؟ يقول "بقلبي" لعله يقصد احتجاجهم بالفطرة التي لم يُفطَّر عليها في الواقع سواهم ! وهو نوع هروب من الاحتجاج. وأما قوله "بعقلي" فهذا يُردّ إلى النظر في البدنيات عبر حواسه الظاهرة التي هي مبدأ المعرفة عنده، فنقول له حينها بأن اعتقاده بوجود محسوس غير بدني هو بحد ذاته مفهوم "ذهني" أي المحسوس غير البدني هو "وجود ذهني" لا تحقق له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج هو البدني الفقير بتعبيره. فلابد لكي يصحح وجود محسوس غير بدني أن يأتي ببرهان عبر الحس لقوله "محسوس". ولا طريق إليه عبر الحواس الظاهرة لأنها بدنية، ولا طريق إليه عبر الحواس الباطنة لأن مرجعها البدنية على طريقتهم ولأن المفروض أن المحسوس هذا يُدرك بالحواس الظاهرة والباطنة معاً والحال أنه الآن يحتاج إلى نفي إدراكه بالحواس الظاهرة مع إبقاء إدراكه بالحواس الباطنة التي عبّر عنها بقوله "بقلبي وعقلي"، فنفى الآن ما أثبته سابقاً. ثم يرد عليه القول بأنه انتزع فكرة المحسوس من واقع البدني عبر عملية عقلية انتزاعية، فينتفي القول بتحققها في "الخارج". فالأمر نظرياً محاط بالشكوك والنقض من كل جهة.

خامساً، أما إذا قال "أنا أجد هذا في قلبي" والسلام. فحينها لا كلام ولا جدال لا منه لنا ولا منا له. والحال أنهم يجادلون وينافحون عن ملّتهم. ثم لابد له أيضاً من الإقرار بصحة قول غيره بأنه وجد بقلبه وجوداً غير بدني وغير محسوس معاً.

الخصم يقول: الكلي في الذهن والجزئي في الخارج. إذن الإله جزئي.
نحن نقول له نقضاً: الغني في الذهن، والفقير في الخارج. إذن الإله فقير.

لنا على الخصم: العقل في الإحساس بالمحسوس غير البدني، هل هو مباشر لذلك المحسوس أم هو مُنتزع لصورته من النظر في الموجود البدني؟

إن قال: عقلي يباشر المحسوس غير البدني. نقول: أوّلاً عقول الغالبية العظمى من العقلاء من شتّى المشارب لم تباشر مثل هذا. ثانياً، لو باشرت إلهك بحاسة عقلك حسب تسميتك لوجب أن تعرفه وتتيقّن إن كان معه موجودات حسية غير بدنية والحال أنك تقول "لا أدري" إن

كان يوجد معه مثل ذلك. ثالثاً، لو وقعت حاسّة عقلك على الإله لوجب أن يكون الإله من طبيعة عقلية، كما أن العين البدنية لو وقعت على شيء لكان من طبيعة بدنية. ولو كان الإله من طبيعة عقلية، لوجب أن يكون عمل العقل إلهياً وانتزاعه إلهياً وكل شأنه شأناً إلهياً، والحال أنكم تجعلون العقل مجرّد منتزع من بدنيات وخادم لها ومتوهم لأشياء يعتقدها "في الخارج" وليست كذلك. رابعاً، لو وقعت حاسة عقلك على الإله، لوجب أن تدرك ذاته المحسوسة، فتخبرنا عن كيفيتها المحسوسة، والحال أنك لا تعرف ذلك بل تعترف بأن الإله لا يُعرَف كنه ذاته ولا بالتالي كيفية صفاته لأن كيفية الصفات تابعة لكنه الذات فأنت تنفي معرفتك بالكنه في الذات والكيفية في الصفات معاً، فما الذي وقعت حاسّة عقلك عليه إذن حسب دعواك؟ لا شيء، فهو لفظ لا حقيقة تحته.

إن قال: عقلي لا يباشر بل ينتزع من البدني. قلنا: إذن الأصل الخارجي هو البدني، فالانتزاع يجعل إلهك موجوداً ذهنياً فقط. والحال أنك تجادل بأن القول بإله مطلق أو موجود مجرّد يجعل الإله معدوماً في الخارج وموجوداً في الذهن فقط. وها أنت قد انتهى به الحال إلى القول بموجود ذهني. اللهم إنك جعلته محسوساً، وخصومك قد عرفوه مطلقاً عن المحسوسية البدنية وغير البدنية معاً.

لنا على الخصم: حس العقل، أدرك الإله بصورة أو بغير صورة؟

إن قال: بصورة. نقول: فما هي؟ صفها لنا، خصوصاً أنكم تقولون بأنها صورة محسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة معاً.

إن قال: بغير صورة. نقول: فكيف تقولون بالصورة فيه وتحملون الصورة على ظاهرها الحسي المقيد؟

ثم نقول: بناء على تقلّب الإله في الصور كما في لفظ الحديث الصحيح، لابد من افتراض وقت مهما دقّ ما بين الصورة وتغيّرها إلى صورة أخرى، أي لابد من فرض كون الإله بصورة س، ثم فرضه بصورة ص بعدها، فلابد من تقدير وقت بين الصورتين يكون الإله فيه بلا صورة من الصورتين. فإما أن يكون ما بين الصورتين هو صورة ثالثة، وإما أن لا يكون صورة. فإن كان صورة ثالثة، وجب افتراض صورة رابعة بين الصورة الأولى والثالثة، ويعود السؤال إلى هذا الوقت بين الصورتين، ويتسلسل إلى ما لا نهاية فيبطل أصل القول بالصورة إذ لا نستطيع أن نفرض صورة إلا بصورة قبلها وهكذا إلى ما لا نهاية. فلا مجال إذن لإثبات الصورتين إلا بالقول بأن ما بينهما ليس صورة، فيكون الإله ما بينهما منعدم الصورة، وما قبل الانعدام تكون له صورة س، ثم الانعدام، ثم الصورة ص، وهكذا انعدام، ثم الصور ج، إلى آخر التقلّبات.

وعلى ذلك لابد من القول بأن الإله ذاته تحتمل الصورة وعدم الصورة معاً. فلو كانت الصورة من كنه ذاته لوجب أن تنعدم ذاته حين تنعدم صورته. ولو كانت الصورة ليست من كنه ذاته بل عرض طارئ عليها، لوجب القول بتركيب ذاته من جوهر وصورة عرضية، فيشابه المخلوقات، وتحل الحوادث فيه، ويجب فرض مُغيّر له سواء فعل بنفسه أو فعل به غيره، والقول بإمكان انقسامه، والقول بماهيته، فيصير حكمه حكم المخلوقات بنحو لا نستطيع فيه التفريق بين المخلوق والخالق على التحقيق. هذا أمر. الأمر الآخر، إن قلت بأنه عرفت الإله بصورة حين أحسسته بعقلك بزعمك، فلا تستطيع الجزم بأن هذه صورته دائماً لأنه يجب عليك القول بإمكان عدم الصورة له أو بإمكان صورة أخرى. وإن عرفت الإله بغير صورة محسوسة، فيجب عليك أيضاً الشك فلعلك أحسست به وهو في فترة الانعدام الوسطى، فتجهل صورته القبلية والبعدية.

وهذا كلّه كما ترى لا مخرج منه لعابد وثن المحسوس ومختلق إفك التجسيم في الحق سبحانه وتعالى.

فصل ٢٨

فرق بين المادّي المُعلن بالالحاد، والمادّي المُتَستّر بالإيمان.

الأول علينا البرهنة له. الثاني عليه البرهنة لنا.

الأول علينا أن نبرهن له بالعقل. الثاني عليه أن يبرهن لنا بالعقل والنقل.

يعني الذي يقول لنا "أنا لا أومن بوجود الإله ولا أعتقد إلا بالمحسوسات"، فهذا يجب علينا أن نبرهن له بالعقل وجود الإله، لأنه مادّي يعتقد بأن المحسوس هو الموجود فقط، لكنه معلن بالإلحاد فلا طريق لنا لمخاطبته إلا بإثبات دعوانا وجود الإله، لأن البيّنة على المدّعي.

لكن الذي يقول لنا "أنا أؤمن بوجود الله وأشهد للنبي بالرسالة ومع ذلك أعتقد بأن الموجود هو المحسوس فقط فالإله محسوس"، فهذا مادّي متستّر بالإيمان، فيجب عليه أن يبرهن هو لنا بالعقل وبالنقل أي بأدلة العقل المنطقية المجرّدة وبأدلة النصوص الشرعية ومعانيها اللغوية وتناسقها المعنوي أن الإله الذي دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إله ذاته محسوسة مقيّدة، لأنه وافقنا في إثبات وجود الإله الواحد الغني المتعالي الواجب الوجود لذاته، لكنه ادعى بعد ذلك بأن هذه المعاني تصدق على ذات محسوسة مقيّدة وهي دعوى عقلية، ثم ادعى بعد ذلك أن رسول الله جاء بكلام يدلّ على مثل هذا الإله وهذه دعوى نقلية شرعية. فجاء بدعوى تخالف أساس المشهود بالحس والمعلوم لأكثرية العقلاء والمعلوم للأكثرية أيضاً من علماء

المسلمين على اختلاف مذاهبهم وطرقهم إذ الغالبية العظمى شبه المطلقة (ولم يشذّ إلا أفراد بالنسبة لتلك الجماعة العظمى) لا يقولون بإن ذات الله تعالى هي ذات محسوسة مقيّدة وأن الموجود إنما هو المحسوس المقيّد. فلأنه ادعى دعوى على خلاف الأصل العقلي والنقلي، بحسب ما عليه أغلب العقلاء والعلماء، فعليه هو البيّنة. فضلاً عن أنه ادعى دعوى خلاف المشهود بالحواس، إذ لو كان الإله مشهوداً بالحواس لوجب أن يكون على الأقل أكثرية أهل الحواس السليمة يدركونه بحواسهم. فمن كل وجه عليه هو البرهنة على المطلوب.

فصل ٢٩

قال الرازي رحمه الله في أساس التقديس {إنه تعالى لو كان جسماً لكان كل جسم مشاركاً له في تمام الماهية. فالقول بكونه تعالى جسماً يقتضي إثبات الشريك له تعالى}

أقول: فماذا عن الذي يثبت أن الأشياء تشارك الله في "الماهية"، وإن لم يدعي أنها تشاركه في {تمام الماهية} حسب عبارة الرازي؟ عبارة الرازي تحتمل أنه يجيز اشتراك الله مع الأشياء في الماهية وإن لم يشتركوا معه في {تمام} الماهية، وتحتمل أنه ينفي أصل الماهية. على أية حال، برهانه هذا يجيز بحق رمي كل مَن يدعي بأن الله تعالى له ماهية مثل ماهية خلقه، بأنه مشرك، أو قوله يقتضي إثبات الشريك لله تعالى.

وعليه نحن نقول بأن الله تعالى لو كانت له ماهية، لاقتضى الأمر إثبات شريك له تعالى. أي القول بأن لله جسم يعني أن كل جسم مشارك له في تمام الماهية كما قال الرازي، وكذلك القول بأن لله روح يعني أن كل روح مشارك له في تمام الماهية، وهكذا في كل ماهية، ولا يصفو التوحيد إلا لمن صفّى اعتقاده عن أصل الماهية، بغض النظر عن أي اعتبار آخر. وذلك لا يكون إلا على طريقة العرفاء الأكبريين وهي أن ذات الله تعالى هو الوجود بلا ماهية. أي لله الوجود المحض وحده لا شريك له، وما سوى الله ماهيات اعتبارية لا تحقق لها أصلاً إلا بوجود الله تعالى، وهو سر بيان النبوة "الله نور السموات والأرض"، فالسموات والأرض ماهيات مظلمة معدومة بذاتها وإنما نورها هو الله تعالى ذاته الذي ذاته النور الوجودي المحض "ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فالماهيات كلّها سراب، ومَن جاء إلى أي ماهية من دون الله واعتبرها من دون الله فسيجدها سراباً "فلم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه". فالله هو الوجود والموجود وحده عند كل سراب يحسبه الظمآن الخالي من ماء التحقيق شيئاً مستقلاً قائماً بذاته يؤثر فيه وينفعه. كذلك كل الماهيات لا وجود له ولا أثر لها في الوجود بنفسها، وإنما الوجود والموجود هو الله تعالى على التحقيق. "قُل كُلّ من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً".

فصل ٣٠

الأقسام العقلية كلها لها وجود بنحو ما، إلا المستحيل وهو أيضاً موجود في اللفظ. وباقي الأقسام لابد من وجودها في الواقع.

العقل يرى أقساماً مثل الماهية المطلقة، والماهية المجرّدة، والماهية المقيّدة المتعيّنة.

وكذلك الحال في الله تعالى، فإن الله تعالى مطلق من حيث ذاته، ومجرّد من حيث أسمائه، ومتعيّن من حيث آياته. وهذا التأويل الأعلى.

وتأويله أيضاً في درجة أدنى، أن الماهية المطلقة هي الروح، والمجرّدة هي النفس، والمقيّدة هي الجسم.

العقل يقسّم الموجود إلى قديم وحادث.

وكذلك في الله تعالى، القديم ذاته، والحادث كلمته.

وكذلك باعتبار آخر، القديم معلوماته، والحادث مخلوقاته.

العقل يقسّم الأحكام إلى واجب وممكن ومستحيل.

فالواجب ذاته الله، والممكن معلومات الله، والمستحيل شريك الله وهو موجود في اللفظ وفي تخيّلات المشركين فثبت له وجود بنحو ما حتى لا يكون ثمّ شيء إلا وله أثر في الواقع، وحتى معتقد المستحيل سيرى إلهه الباطل متجسّداً في الآخرة ويدخل معه النار "لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها"

باعتبار آخر، الواجب ما قضت إرادة الله بإيجاده "كن فيكون"، والممكن ما تعلّقت به مشيئة الله "لو شاء الله"، والمستحيل ما قضت إرادة الله بعدم إيجاده "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" وحتى هذا المستحيل عُبِّر عنه بالكلام النبوي وكانت له صورة في البيان المقدّس للحق سبحانه.

هو واحد من اثنين: إما أن تقسيمات العقل وتصنيفاته لها واقع يصدّقها أم لا وإما أحياناً وأحياناً.

إن كان ما في العقل لا واقع له، بطل كل تفكير، وبطل كونه نعمة، وبطل كونه مناطاً للتكليف، وبطلت كل فكرة والتجربة تشهد ببطلان هذا البطلان إذ نحن نعلم تصديق الواقع ولو لبعض ما في عقولنا.

إذن لابد من الإقرار بأن العقل يصدّقه الواقع ولو أحياناً. فثبتت الرابطة بين العقل والواقع إذن. فكيف ثبتت هذه الرابطة أصلاً؟ لابد من أن العقل نشأ من رحم الواقع، أي العقل لم يأت من العدم، وشأن العقل التعلّق بالوجود والبحث عن الموجود، فشأن العقل طلب النور فطرياً، وهذه خاصّية أخرى تثبت ارتباط العقل بالنور الوجودي حتماً. إذن ثبت أن العقل مرتبط بالواقع، وأنه طلّاب بحّاث عن الواقع، ولا ينبسط إلا بإدراك الواقع.

فكان لنا معشر المصدّقين للعقل حجّتان: الأولى ارتباطه بالواقع، والثانية طلبه للواقع. وكان لمعشر المكذّبين للعقل ولو أحياناً حجّة عندهم وهي خطأ العقل في تشخيص الواقع ولو أحياناً. فهم يعتبرون أن ما يرونه "خطأ" يدل على عدم عصمة العقل في معرفة الواقع. ونرد على ذلك بوجوه:

الأول، أن العقل هو الذي عرف أن العقل أخطأ. فإن كان ناقصاً عندكم بالخطأ فوجب الحكم بكماله لأنه عرف الخطأ كخطأ.

الثاني، أن "الخطأ" عادةً يتعلّق بفرع وليس بأصل. وعادةً يكون حين يرتبط العقل بالحواس ويحاول تشخيص العلاقات بين الحواس بناء على ما تلقيه الحواس إليه، فالعقل أخطأ حين اعتمد على الحواس أو اتخذها وسيلته، ونحن كلامنا في العقل من دون الحواس وبغض النظر عن اعتبار معطيات الحس، فتكدّر العقل بالحواس هو منشأ الخطأ، أو لا أقلّ يجب عليكم التزام هذا الاحتمال، فيزول اليقين من حجّة خطأ العقل ذاته.

الثالث، العقل لا يخطئ بالمبادئ الأولية التي فيه، وبالاستنباط من الوجود ذاته وبحسب هذه المبادئ الأولية. فالعقل حين يستقل بذاته وينظر في الوجود مباشرة، والأقسام المنطقية الكلّية والمجرّدة، فهنا لا خطأ. بل لا يُتصوّر الخطأ أصلاً، لأن ادعاء خطأ المبادئ الأولية في ذاتها يعني افتراض وجود مبادئ أعلى في العقل على هذه المبادئ وهو باطل لأنها المبادئ " الأولية" التي بها يفكر ويحكم وينظر. كذلك حين ينظر في الوجود فلا مدخلية للحواس، فيكون أصفى وأنقى من التعرّض للخطأ الناشيء عنها.

الرابع، حتى الأخطاء الفرعية لبعض العقول إذا دققنا سنجد لها تأويلاً يكشف فيها حقيقة ما. فلا يوجد خطأ محض للعقل أصلاً، بل لكل أحكامه تأويل صحيح، ولو كان وراء سبعين حجاب من نور وظلمة، لكن لابد من ذلك ولو بوجه ما ولو بالدلالة على حقيقة ما مهما دقّت ومهما كانت خلاف اللفظ الذي عبّر به العقل عن ذاته. وهنا أيضاً إشارة إلى أن بعض الأخطاء هو خطأ في التعبير عن العقل وليس خطأ عن مكنون العقل ذاته، والتعبير بالكلام وإن كان أرقى من أدوات الحواس لكنه قريب منها من حيث أنه مظهر للعقل وليس جوهر العقل، ونحن كلامنا عن جوهر العقل.

إذن نحن نصدّق العقل، ونتبعه ونؤمن به ونؤول كل ما يصدر عنه فنجده حقّاً بإذن رب العقل سبحانه.

وعلى ذلك، حين يقسّم العقل الماهيات إلى ماهية مطلقة ومجردة ومتعيّنة، فلابد من تصديقه بتحقق ذلك في الواقع. وكذلك حين يقسّم الموجود إلى الوجود والماهية فلابد من تصديقه في ذلك. وهكذا في بقية اعتباراته كما سبق التأويل، ولكل مقال مقام.

فصل ٣١

اسم الله في القرءان {الظاهر}: نحن نعلم المحسوسات بيقين مباشر، لأن المحسوس ظاهر. فهل نعلم الحق تعالى بيقين مباشرة أيضاً؟

إن قلنا: نعلم الحق تعالى بيقين مباشر، فلابد أن يكون تعريف الحق تعالى تعريفاً يقتضي ظهوره كظهور المحسوس من حيث اليقينية أو أشدّ.

إن قلنا: لا نعلم الحق تعالى بيقين مباشر، فإذن لا يكون الله تعالى هو {الظاهر}، بل ولا يكون حتى "ظاهر"، فيكون المحسوس الدنيوي الخسيس أظهر من الظاهر سبحانه، وهو خلاف القرءان.

إن كان الله تعالى ذات محسوسة مقيدة أو ذات غيبية مثل غيبية الملائكة والجن، فحينها لا يكون الله هو "الظاهر". لأن ذاته المحسوسة غير محسوسة لنا وإن كانت محسوسة من حيث الإمكان فيكون-والعياذ بالله- مثل المجرّات البعيدة أو الحشرات الدقيقة التي وإن كانت محسوسة الذات لكنها غير محسوسة بالنسبة لنا في ظروفنا الحالية العادية أو بدون الاستعانة بآلة مثلاً. ثم لا يكون سبحانه الظاهر لأن ذاته المماثلية لذوات الملائكة والجن تكون غائبة عنّا وتكون من عالَم الغيب لا عالَم الشهادة، فيكون ما في الدنيا أظهر منه.

أما إذا كانت ذات الله تعالى هي الوجود، والوجود على الحقيقة هو ذات الله سبحانه، فحينها نعلم أنه سبحانه {الظاهر} حقاً، لأنه لا أظهر من الوجود للعقل مباشرة، بل ولا حتى للحس لأن أول ما يبده الحس ليس المحسوسات المقيدة إلا بحسب الصورة لكن الذي يضرب الحواس هو الوجود في صورة المحسوسات، لكن العقل هو الذي يدرك الفرق بين الوجود وماهية المحسوس، وإن كان نفس المحسوسات على التحقيق هي شؤون وسنن الظاهر سبحانه من حيث هويته ومن حيث إلهيته، إذ كل الموجودات ماهيات اعتبارية لحقيقة الحق سبحانه وتعالى إذ لا غير له إلا العدم والعدم ليس بشيء ولا أثر له. كذلك لا أظهر من الوجود للعقل باعتبار أن أول مُدرَك

للعقل هو معنى الوجود، ثم يبدأ بالنظر في موجودية الأشياء ويسأل "هل كذا موجود أم لا"، فحقيقة الوجود أوّل معقول للعقل وبه يعقل كل شيء، فلا أظهر منه.

ويعزز معنى الظاهر بأنه ما يظهر وما له ظهور اللسان العربي وكذلك في القرءان مثل " أسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة" وقوله "ذروا ظاهر الإثم وباطنه" و "الفواحش ما ظهر منها وما بطن". وكذلك في آيات كثيرة ذكر ظهر الشيء بمعنى ما يمكن أن يعلوه مثل ظهور الأنعام، وكذلك "أصبحوا ظاهرين" بمعنى غالبين لهم الظهور في الأرض بعد التخفي الذي يكون من شأن المستضعف المقهور كأصحاب الكهف، وكذلك "فما استطاعوا أن يظهروه" بمعنى العلو على أعلى ما في السور ففيه معنى الصعود وكينونة الشيء فوق شيء. وأيضاً "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا" وهذه من أصرح الآيات في اعتبار اسم الظاهر متضمناً لما يظهر من الحياة الدنيا، وعلى ذلك اسم الله "الظاهر" لابد أن يكون أظهر من كل ما له ظهور في الحياة الدنيا. وكذلك قوله "قرى ظاهرة". وكذلك قوله "ما ترك على ظهرها من دابة" أي على ظهر الأرض وهو خلاف ما في بطن الأرض. ففي الجملة، اسم الظاهر يتضمن كل ما له ظهور في الدنيا والآخرة عكس الخفاء والبطون، وكل ما له العلو على غيره بحيث يعلو ولا يعلى عليه. فبالجمع بين المعنيين، يكون اسم الله {الظاهر} يعني هو الذي ذاته لها الظهور المطلق ولا يوجد موجود أظهر منه.

أما على اعتبار أن اسم الظاهر الباطن يعني، كما ورد في تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، "أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء". فعلى هذا أيضاً لا يصح تعريف ذات الله بأنها مثل المحسوسات الأرضية ولا مثل النفوس الملائكية والسماوية. لأنه لا يوجد شيء في الطبيعة أو ما فوق الطبيعة إلا ويمكن أن يكون فوقه ما هو أظهر منه ولو في الإمكان العقلي، وحيث أن طريق معرفة الله هو العقل ولا يمكن لشيء أن يناقض العقل إلا ويسقط هذا الشيء بسقوط حجّية العقل، فإنه لا يمكن تحصيل اليقين بكون الله تعالى هو {الظاهر} إلا بمعرفة أنه سبحانه عين الوجود. ثم لو كانت ذات الله موجود من قبيل الموجودات الما فوق الطبيعية الكثيفة لما عرفنا أنه "الظاهر" إلا بالإحاطة الشخصية بذاته لرؤية أنه لا شيء أظهر منه في واقع الأمر، وإلا كنّا نقول قولاً بلا علم وهو أمر منهي عنه في القرءان "لا تقف ما ليس لك به علم" و "أن تقولوا على الله ما لا تعلمون".

أما على القول بأن الله تعالى هو الوجود الحق وحقيقة الوجود، فإننا نعلم يقيناً مباشرةً بأنه لا شيء أظهر من الله ولا فوقه ولا يمكن أن يكون أي شيء فوقه بأي اعتبار من الاعتبارات، لأنه حتى يثبت لشيء فوقية على الوجود لابد من أن يغاير الوجود، وحتى يغاير

الوجود لابد أن يغايره بالحقيقة، والمفهوم العقلي الوحيد الذي يغاير الوجود هو العدم، والعدم ليس بشيء ثابت حتى تكون له حقيقة يُحكَم لها بأنها فوق الوجود بأي اعتبار. وأما فوقية الحق سبحانه على الموجودات، فإن الموجودات كلّها أصلاً ماهيات اعتبارية منتزعة عقلاً من حقيقة الوجود الواجب بذاته لذاته من جميع جهات معرفته، فله عليها فوقية من حيث أنها باعتبار ذاتها ماهيات عدمية فهو سبحانه الذي صحح موجوديتها وأشرق بها، فأرض الماهية مطلقاً مشرقة بنور ربّها ولا نور لها بذاتها "ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". وباعتبار أنه الواجب سبحانه وكل الماهيات ممكنة، فهو فوقها باعتبار علو الواجب على الممكن في الحكم العقلي المعتبر للحقيقة والثبات. وباعتبار إطلاقه التام من كل وجه وباعتبار تقيّد الماهية بالضرورة بوجه ما من التقيّد حتى لو قلنا بثبوت ماهية مطلقة فإنها تكون مقيّدة بالإطلاق أي تكون مطلقة غير مقيدة أو مقيدة غير مطلقة فيثبت لها الحد، لكنه سبحانه لا حد له مطلقاً ولا يخلو حد عن تجليّه وليس هذا الشأن الأعظم إلا لله سبحانه. فبجميع الاعتبارات الله هو {الظاهر} ولا أظهر منه ولا ظهور أشدّ منه ولا ظهور إلا به بل ولا ظاهر إلا هو "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله".

فصل ٣٢

توجد احتمالات.

١-المعقول لأنه معقول، يدل على المستقلّ عن العقل وجوداً. (تمّ وجود المطلق والمجرّد). يعني كل ما يعقله العقل فلابد من إثبات وجود مستقل عن العقل له، وعلى ذلك لابد من إثبات الوجود المستقل للمطلق والمجرّد لأن العقل يتعقّل المطلق والمجرّد بإقرار الجميع.

٢-المعقول لأنه معقول، يدل على عدم وجود ما تعقّله مستقلاً عن العقل. (بطل القول بكل مفهوم ذهني وإطلاقه على ما في الخارج). يعني إذا كان تعقّل العقل لشيء يدل مباشرة على أن هذا المتعقّل لا وجود له إلا في حدود العقل ذاته ولا استقلالية له عن العقل، فالعقل كأنه صندوق لا يفكّر إلا في حدود ذاته ولا وجود لما في ذاته خارج ذاته، أي إذا قلنا بذلك، فلابد من إبطال القول بكل مفهوم ذهني واعتبار ذهني، أي لابد من قطع الصلة تماماً بين العقل والخارج المستقل عن العقل. وعلى هذا القول ينتفي العلم بالخارج أصلاً. فلا يصح الحكم على الخارج بإثبات أن بنفي أصلاً، لأن تعقّل العقل للشيء دليل-حسب هذا الاحتمال-عدم تحققه في الخارج.

٣-المعقول قد يكون خارج العقل، وقد لا يكون. (فما الدليل الفارق؟ لا ينبغي إلا الشك كأصل في المعقول من حيث هو معقول. ولابد من طلب دليل غير عقلي على إثباته وإلا رجع السؤال على المعقول والشك فيه. فلابد من شيء غير العقل مطلقاً وإلا دخل عليه الشك بقدر مشاركة العقل). يعني إذا قلنا بوجود الشك في الوجود الخارجي لما يتعقّله العقل، فلابد من إثبات الشك مطلقاً بكل ما يتعقّله العقل بسبب نفس التعقّل. وإذا دخل الشك في التعقّل، فلابد للخروج من الشك من إثبات مصدر معرفة غير العقل تماماً. وهنا أوّل المعضلات، لأنه لا توجد في الحقيقة معرفة للإنسان إلا وللعقل مدخلية فيها بقدر ما، فيثبت الشك ويدخل الريب بالضرورة-حسب هذا الاحتمال-في كل المعرفة الإنسانية. وعليه يكون الشك والريب والظن والتردد واحتمال العكس في نفس العقيدة في الله فما دون ذلك، لأنه لابد من مشاركة العقل بقدر ما في هذه العقيدة.

ثم توجد ثلاثة مصادر غير العقل قد تُذكَر كوسائل للخروج من الشك: التجربة والروح والوحي.

أما التجربة، فيلزم عنها الشك في الله حتى تأتي الآخرة، على فرض ثبوت رؤية العبد لذات الله في الآخرة، والكلام هنا عن التجربة الحسية وعلى فرض أن ذات الله تعالى محسوسة مرئية بالحواس في الآخرة. فمعرفة الله في الدنيا تبقى محل شك لدخول العقل أو لاستقلال العقل بإدراكها، وحيث لا تجربة حسّية في الدنيا عادة أو مطلقاً، فيجب الشك في الله ما دامت الدنيا. إلا أنه لا ينفع الإيمان في الآخرة كما ثبت في القرءان، إذ العلم والإيمان سيقع للكل في الآخرة باعتبار ما "ويعلمون أن الله هو الحق" "لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا". فعلى هذا الوجه، يكفر الكل ويهلك الكل.

وأما الروح، فلا تنفع عند أهل المذهب الحسي في الإلهيات، لأن الروح عندهم مادية محسوسة، فحكمها حكم الحس. أو حكمها حكم العقل، أو هي تابعة للعقل عند فريق آخر، وهي اسم آخر للجوهر المسمّى عقلاً أو قلماً أو نوراً باعتبارات متعددة. والكلام في هذا الكتاب أصله مجادلة أهل المذهب الحسّي في الإلهيات.

وأما الوحي، فلا ينفع لأن الإيمان به متوقف على الإيمان بالله، فيرجع البحث إلى أوله. أي فيكون الإيمان بالوحي إما عن عقل نظري وإما عن تجربة حسية وإما عن روح مادي أو عقلي، فلا ينفع في الخروج من المعضلة.

بناء على ما سبق: لا يصح يقين بالله إلا على أصل مَن يقول بأن المعقول لأنه معقول فهو يدل على الوجود المستقل للمعقول عن العقل. فيثبت استقلال الوجود، والماهيات المطلقة والمجردة،

عن العقل، أي يثبت "الوجود الخارجي" لهذه الأمور وينتفي حصرها بكونها "موجودات ذهنية".

وأما احتمال أن المعقول لأنه معقول فهو باطل خارج العقل، أو مشكوك خارج العقل، فيلزم عنه الكفر بالله أو الشك فيه. وما يلزم عنه باطل فلا يمكن أن يكون هو الحق، ولا يمكن أن يكون المقصود من رسالة الحق التي جاء بها نبي الحق صلى الله عليه وسلم.

فصل ٣٣

في القرءان الحكيم {ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير} وفيه {وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقَدَر معلوم}، وفيه {وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرّتين}، وفيه {كان ذلك في الكتاب مسطورا}.

هذه الآيات وأخواتها في المعنى تشير إلى وجود الحوادث الأرضية والنفسية، أي ما يظهر في هذا العالَم، بنحو سابق على وجودها فيه. أي يشير إلى تعدد وجود الشيء الواحد، فله وجود قبل ظهوره في الحس والنفس، وله وجود أثناء ظهوره في الحس والنفس.

وهذا يدل على ثبوت وجود شيء سابق على ما يظهر في الحس والنفس. ثم هو وجود أعلى وأشرف من وجودها في الحس والنفس من حيث أنه الأساس الذي منه يتنزّل ما يظهر في الحس والنفس.

قضى الكليات، قدّر الجزئيات.

الكليات في الخزائن وفي الكتاب السابق، الجزئيات في درجات العوالم.

نظام المستوى الربوبي، حيث يكتب الله في الكتاب ما سيبرأه بعد ذلك في الأرض والأنفس، ويقضي فيه ما يقضيه، وما هو عنده في الخزائن العالية، وما يسطره في ذلك الكتاب، كل هذا الذي يمكن أن نشير إلى بنظام المستوى الربوبي، دال على وجود الأشياء بنحو أعلى وأسبق من وجودها في نظام المستوى الخلقي.

وهذا النظام الربوبي منطبع أصله في العقل، ولذلك يدرك العقل الكليات ويتصور ممكنات غير الجزئيات والواقعيات.

أهل المذهب الحسي، أي المُجسِّمة والمُشبّهة، يأخذون النصوص الشرعية بنحو لا وجه له. فهؤلاء يأخذون الكلمة العربية ذاتها ويحملونها على الخالق كما تُحمَل على المخلوق، لكن هذا الطريق غير ضروري، لأنه يجوز أيضاً أن تُحمَل الكلمة ذاتها على المخلوق كما تُحمَل على الخالق.

يعني لماذا يلزم من كلمة "يد" تشبيه الخالق بالمخلوق، بدلاً من تشبيه المخلوق بالخالق؟ افتراض أن "يد" تشير إلى يد الجارحة أو العضو أو صفة العين، ثم الادعاء بأن هذا المعنى ينطبق على الخالق سبحانه فتكون له يد هي جارحة أو عضو أو صفة عين، لا يلزم ضرورة من ذات الكلمة. بل يمكن القول بالعكس، بل هو الأعقل والأولى لأن الخالق هو الأول وهو الأصل في الحقيقة والحق عند الكل. يعني المفترض أن نقول "يد" تعني في الله كذا وكذا، وبالتالي حين يقال عن الإنسان "له يد" فلابد من حمل هذا المعنى الإلهي على يد المخلوق، ونفهم يد المخلوق فقط في ضوء فهمنا السابق ليد الخالق. من حيث اللغة والمقتضى العقلي لا يوجد من باب الإنصاف تمييز بين حمل يد الخالق على المخلوق أو حمل يد المخلوق على الخالق.

فإن قيل: لكننا نعلم يد المخلوق، ونجهل يد الخالق، فنحمل ما نجهله على ما نعلمه. أقول: هذا افتراض ليس في النصّ، أي لا يوجد في النص شيء يقول بأنه علينا أن نحمل ما نجهله على ما نعلمه، بالتالي هذا إقحام لقاعدة كبرى في النص، بالتالي مَن رفض هذه القاعدة وأقحم قاعدة أخرى لا حجّة لكم عليه لأنه عمل مثل عملكم من حيث الأصل. هذا أوّلاً.

ثانياً، أنت تجهل يد الخالق، لكن ليس كل عارف وعالِم ومتكلّم يجهل يد الخالق، فأنت تبني على جهلك بالخالق وهذا شأنك، فمَن بنى على علمه بالخالق فهو أولى منك به وبمعرفته سبحانه.

ثالثاً، اعترافك بأنك تجهل يد الخالق يوجب عليك الكف عن وصفه بأي شيء وبأي معنى، ولا تحمل عليه شيئاً ولا تنسب إليه أي شيء لقوله "لا تقف ما ليس لك به علم" و "أن تقولوا على الله ما لا تعلمون".

رابعاً، حتى في المخلوق اليد ليست الجارحة على الحقيقة. ولو كانت اليد هي التي يفعل بها، فما بال المشلول لديه يد ولا يعمل بها. ثم قال الله "بما قدّمت أيديكم"، فأثبت أن الأيدي التي يتكلّم عنها هي التي قدّمت الأعمال في الآخرة، ومن المعلوم أن الإنسان قد يكون أقطع اليدين ومع ذلك يقال له "بما قدّمت أيديكم"، ومن المعلوم أيضاً أن هاتين اليدين لا " تقدّمان" شيئاً بالمعنى المحسوس للآخرة فنحن نرى بعين حاسّتنا أن تصرّف أيدينا مقتصر

على مباشرة بعض المحسوسات الحاضرة الآن ولا نرى بحواسّنا تقديم شيء للعالَم الآخرة وادعاء خلاف ذلك مكابرة للحس، وإذا جازت مكابرة الحس انتفت قيمة الحس الأساسية فيبطل المذهب الحسّي من أساسه. ففي القرءان، يد المخلوق ليست هذه الجارحة على التعيين والحصر، بل في أحسن الأحوال يمكن القول بأن هذه اليد ظل وصورة ومظهر لليد النفسية الحقيقية. كما في قوله "لهم أعين لا يبصرون بها"، فإنه ليس المقصود بالإجماع أنها عين الرأس الحسّية فإن أكفر الكافرين يبصر بعين حاسّته جيّداً وهذا معلوم ويعززه وإن كان لا يحتاج إلى تعزيز مثل قوله "إذا رآك الذين كفروا إن يتخذونك إلا هزواً "، وقال أيضاً عنهم " وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها"، فأثبت أنهم يرون مع إثبات كفرهم، فأثبت أن لهم أعين يبصرون بها، لكنه قال في الأخرى "لهم أعين لا يبصرون بها"، كذلك قال "مصدّقا لما بين يدي" وقال في القرءان "ما بين يديه"، ومن المعلوم أن النبي لم يكن يتكلّم عن تصديق شيء بين يدي حسّه ولا أن للكتاب أيدي محسوسة وإلا فليصفها لنا مدعي ذلك مكابرة. فالكلام إذن يقيناً ليس عن أعين الجسم المحسوس. وعلى هذا الأساس بقية الأعضاء. فالكلام في القرءان عن النفس، وليس عن الحس بالأساس. وللنفس عين وأذن وقلب ويد ورجل وبقية الأعضاء المنعكسة صورها رمزياً في البدن المحسوس، لكن حقيقتها ليست كذلك.

خامساً، وهو الأولى، إن الله تعالى "هو الأول والآخر"، بالتالي معرفة كل شيء على التحقيق لابد من أن تبدأ من معرفة الله. "اقرأ باسم ربك" فنحن نقرأ باسمه وليس أننا نقرأ حقيقته هو سبحانه بواسطة غيره. وعلى ذلك، معرفة يد الله مقدّمة على معرفة يد خلق الله. فإن قلنا مثلاً بأن يد الله قدرته، فحينها حين نقرأ أن للمخلوق يد فمعنى ذلك أنها قدرته أيضاً، كانت ما كانت الصورة بعد ذلك أو الدرجة الكونية التي تظهر فيها هذه القدرة.

الحاصل أن تشبيه الخالق بالمخلوق مثل تشبيه المخلوق بالخالق، من حيث النص. وإن كانت تشبيه المخلوق بالخالق أولى من حيث أن الخالق هو الأول الحق الأعلى. فيبطل مذهب الحسيين المجسمة والمشبهة بالوجهين جميعاً. فضلاً عن بطلانه بوجه نفي التجسيم والتشبيه ابتداءً.

أي يمكن إبطال المذهب الحسّي في الإلهيات من ثلاثة طرق:

الطريق الأول، المعارضة. أي بدلاً من تشبيه الخالق بالمخلوق، ندعي تشبيه المخلوق بالخالق. واللفظ العربي واحد في النص الشرعي، ولا يوجب بذاته أحد التشبيهين.

الطريق الثاني، الأولوية. أي ادعاء أنه من الأولى تشبيه المخلوق بالخالق، لأنه الأول والحق والأعلى.

الطريق الثالث، المناقضة. أي نقض أصل التجسيم والتشبيه لكون ذات الخالق تعالى هي الوجود بلا ماهية، وكل تجسيم وتشبيه مبني على تشابه الماهيات ومحدودياتها.

فصل ٣٥

تأويل اعتبارات الماهية الثلاثة:
الماهية المطلقة (وهي اعتبار الشيء لا بشرط شيء حتى شرط الإطلاق) هي الأعيان الثابتة. وذلك لأنها تتعالى على وصف الإطلاق المتميّز عن التقييد، فإنها في عين علم الله الذي هو عين ذاته.
الماهية المجرّدة (وهي اعتبار الشيء بشرط الإطلاق عن كل قيد) هي الخزائن العالية. فالأمثال الكلية مطلقة عن القيد الخاص بمظاهر أعيانها، كالإنسان الكلّي فإنه مطلق عن كل قيد قد يتلبّس به هذا الإنسان أو ذاك من أفراد الناس كاللون والطول والعرض.
الماهية المتعينة المشخصة (وهي اعتبار الشيء بشرط شيء) تنقسم إلى المكوّنات وهي المجعولة بأمر الله، وإلى المخلوقات وهي المصنوعة بخلق الله. فالمكوّنات بشرط أمر الله "كن فيكون"، والمخلوقات بشرط خلق الله "في ستّة أيام". وإن شئت قلت بأن التعيّن وصف المكوّنات، والتشخّص وصف المخلوقات.

أما الحق سبحانه وتعالى فلا ماهية له، بالتالي يتعالى من حيث حقيقته عن وصف الإطلاق والتجريد والتشخيص الذي للماهيات. وإن قلنا بأنه سبحانه مطلق أو مجرد أو مشخص فبتأويل آخر غير تأويلها في الماهية، كما سبقت الإشارة إليه. فاللفظ لضيقه قد يُستعمَل في موارد متعددة، لكن يكون له معنى بحسب كل مورد. والكلام عن الحقائق وليس عن الألفاظ من حيث صورتها. ثم الحق سبحانه لأنه متجل بكل شيء ولا وجود لغيره وكل ماهية إنما هي اعتبار من اعتبارات ذاته وشؤون هويته وسنن إلهيته سبحانه، فإن كل لفظ يمكن أن يُشار به إليه تعالى بنحو ما. وهو الوحيد سبحانه الذي يتعالى على كل لفظ من وجه، ويُشار إليه بكل لفظ من وجه، وليس ذلك لغيره إذ لا غير ذلك والوجود هو هو.

فصل ٣٦

{كل يوم هو في شأن} {سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّت الله تبديلا}
الهوية تتقلّب في الشؤون، لكن الألوهية ثابتة وحاكمة قاهرة على الأعيان كلها. بالتالي الهوية متجلية بكل الأعيان "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. هو الذي

خلق السموات والأرض...وهو معلكم أينما كنتم". لكن الألوهية تجليها في الأكوان، ووتجلى للأذهان فتعقلها ثابتة المعنى ذات وصف خاص بها تميّزه عن وصف العباد والمخلوقات. لذلك الهوية لا تأمر ولا تنهى، لكن الألوهية تأمر وتنهى، فإن ما كان مع كل شيء لا يتميّز حضوره لشيء عن شيء. وأما ما كان له الأمر والنهي فإنه قد يخالفه المأمور وقد لا يخالفه. ففي معرفة ذات الحق سبحانه لابد من التمييز بين حضرة الهوية ومقام الألوهية.

فصل ٣٧

البعض يرى أن الوجود هو الماهية في الأعيان فقط. كل مفهوم آخر عن الوجود كالوجود المطلق والمجرد فإنه معقول مُدرَك للذهن لكن لا تحقق له إلا في الذهن.

أقول: أوّلاً، الاعتراف بأن معنى الوجود المتميّز عن الماهية، ثابت في العقل، شيء. ثم الحكم بأن هذا المفهوم موجود فقط في العقل هو شيء آخر وحكم إضافي لابد له من برهان ولذلك هو محل النزاع. لكن الاعتراف الأول كافي للدلالة على أن الوجود معقول بدون برهان إضافي، فالقائل يعترف بأنه يُدرك عقلاً الوجود بلا ماهية والوجود المطلق والمجرد، حتى وهو يعتقد بأنه في الذهن فقط، أي هذا دليل على أن الوجود ظاهر بلا برهان، لكن الادعاء بأنه منحصر في الذهن هو الدعوى المحتاجة إلى برهان. بالتالي ظهور الوجود بديهي، وادعاء حصره في الذهن نظري. ونحن نؤسس على بداهة الوجود، ونجعله الأصل اليقيني التام. ثم نرد على أدلة الدعوى الإضافية. لكن حيث ثبت أصل يقيني، ثم جاءت دعوى أقل ما يقال فيها أنها مشكوكة، فاليقين لا يزول بالشك، والبناء على اليقين أولى من البناء على المشكوك فيه.

ثانياً، يرد هنا ما ذكرناه في فصل اعتقاد أن ما في العقل له وجود مستقل عن العقل أم لا، وقد بيّنا هناك أن ما في العقل له وجود مستقل عن العقل.

ثالثاً، تمييز العقل بين الوجود والماهية، يدل على نوع مغايرة بينهما. فادعاء بأن الوجود ينحل إلى الماهية، ثم الماهية تنحل إلى الماهية في الأعيان فقط، دعاوى بعضها فوق بعض تغاير ما يكشفه العقل بداهةً.

رابعاً، العقل قد يدرك الماهية لمنه لا يدرك وجودها من عدم وجودها، لكن يستحيل أن يقول "هل الوجود موجود" فإن الوجود بداهةً هو الوجود ولا يوجد مفهوم أظهر منه حتى ينحلّ له أو يكون دليلاً عليه، فلا نقول الوجود موجود بل الوجود الوجود، أو بلسان النبوة "الله الله" أو "هو الله". أما الماهية فيجوز ويقع وباتفاق الكل السؤال عن وجودها أو عدمها. فالماهية تُعرَف بالوجود، لكن الوجود لا يُعرَف بالماهية.

خامساً، الاعتقاد بأن الوجود هو الماهية في الأعيان فقط، يوجب أن تكون كل ماهية لأنها ماهية لها تعيّن وتحقق. وفي هذا أمور كلها باطلة. منها أن الله قد يعلم ماهية ولا يجعلها متشخصة في الأعيان. ومنها أنه يقتضي أن يكون الله مشابهاً في أصل الماهية لكل الأعيان بل مساوياً لكل الأعيان من حيث أنه ماهية، وهو أسوأ من كل تشبيه ممكن في الأعراض لأنه مساواة في الجوهر العميق للذات الذي لا أعمق منه. ومنها أنه لا يتصوّر إعدام عين من الأعيان، لأن الحكم بأن "الوجود هو الماهية في الأعيان" يجعل سمة الموجودية مساوقة للعين الظاهرة في الحس، فيكون الحكم بإنشائها من العدم أو إعدامها بعد الإنشاء تغييراً لوصف ذاتي لها غير مجعول أي الموجودية، والحال أننا نرى أعيان تظهر وتنعدم من الحس.

سادساً، هل الذهن نفسه عين من الأعيان أم لا؟ في الحس "الخارج" لا يوجد شيء إلا وهو عين أو وصف قائم بعين وهو بالتالي متعين مثله. فالذهن نفسه لابد من القول بأنه عين من الأعيان، فلا يعقل أصلاً أن يكون ما في الذهن منفصل عن "الخارج" بهذا النحو من الانفصال الكلي بحيث يكون ما في الذهن شيء لا وجود له في الخارج أصلاً. يعني عند هؤلاء الذهن كأنه الله عندنا، أي نحن نقول بأن الله هو الوجود المنفصل حقيقةً عن الماهية، وهؤلاء يقولون بأن الذهن لديه وجودات خاصة فيه منفصلة عن الماهية في الأعيان الخارجية، فجعلوا لذهنهم ذات مستقلة تنشئ وجودات في ذاتها ولا يكون لها تحقق خارج ذاتها، أي الذهن عندهم هو كأنه الإله المتعالي الذي لا يمتد داخل خلقه، أي شيء من هذا القبيل.

سابعاً، الحكم بأنه لا وجود إلا الماهية في الأعيان هو حكم على الأعيان بطريق الذهن، فما أدراهم بأن هذا الحكم نفسه له حقيقة خارج أذهانهم؟ يعني ما أدراهم أن حكم "الوجود هو الماهية في الأعيان" ليس مجرّد حكم وتصور منحصر داخل أذهانهم ولا حقيقة له خارجها؟ (بل هذا عين ما نقوله ما نقوله نحن في حكمهم هذا). يقيناً إن حكمهم هذا ليس نابعاً من الحواس الخمس، فلا يبقى إلا أنه من صنع الذهن. وحيث أنه من صنع الذهن صار قابلاً لوصفه بأنه في حدود الذهن فقط ولو على سبيل الاحتمال المعتبر. وحيث أنهم يدّعون دعوى فيها إثبات ونفي "الوجود هو الماهية في الأعيان فقط" أي هو هذا وليس غير هذا، ففيها جانب إثبات وجانب نفي، وكلاهما وصف جازم يقيني. فلابد أن يكون لهم طريق لإثبات ذلك ببرهان يقيني. ولا طريق لهم إلى ذلك أصلاً إلا باستعمال الذهن وأحكامه التجريدية، فنرجع ونقول بأنه لا طريق لهم للتأكد من أن كل ما يصنعونه ويزخرفونه في هذا الباب ليس إلا وهماً داخل أذهانهم لا تحقق له "في الخارج".

ثامناً، عبارة "الماهية في الأعيان" شديدة التجريد. إن كان قصدهم المحسوسات الطبيعية، فقولهم لابد أن يكون هكذا "الوجود هو المحسوسات الطبيعية فقط". واستعمال لغة "

الماهية" و "الوجود" و "الأعيان" والحكم الجازم "فقط" وبقية استعمالاتهم إنما هي استعمالات غير محسوسة طبيعية. فينبغي عليهم استعمال لغة تناسب مستوى إدراكهم وحقيقة ادعاءاتهم، ولا يسرقوا لغة عقول أرقى من عقولهم وإرادات أشرف من إراداتهم.

فصل ٣٨

كل ذات مقيّدة ممكنة الوجود. وبما أن الله واجب الوجود عندنا وعند أهل المذهب الحسّي في الإلهيات، فإذن لا يمكن أن تكون ذاته مقيّدة بأي قيد على الحقيقة، فضلاً عن أن يكون مقيّداً بأقصى القيود التي هي الكثافة الجسمانية الحسية الطبيعية الدنيوية.

الدليل على أن ذات المقيّد ممكنة وجوه:

الأول أن الذات المقيّدة إن كانت واجبة الوجود وجب القول بتعدد الآلهة بعدد الذوات المقيّدة وهذا لا يقوله أهل المذهب الحسي. وإن كانت ممتنعة الوجود بطل ذلك لأننا نرى ذوات مقيدة ونعلم ذلك من النص الشرعي أيضاً. فيبقى أنها ممكنة الوجود. أي توحيد واجب الوجود مع شهود العالَم يدل على أن كل ذات مقيدة لابد أن تكون ممكنة الوجود.

الثاني أنه إذا لم يكن التقيّد في الذات هو علامة الإمكان، لما وجدنا دليلاً للحكم على أي ماهية بأنها ممكنة أصلاً. والحال أن الخصم من المذهب الحسّي يقرّ بمفهوم الإمكان في الوجود. الذات إما يُنظَر إلى الوجود الذي لها وإما إلى ماهياتها المقيدة بنحو ما من القيود المعنوية والعينية، ولا ثالث. أما الوجود فعند الخصم لا تحقق له في الخارج وَعندنا هو الحق تعالى بالتالي لا داعي للنقاش في هذا الجانب. فيبقى الكلام عن جانب الماهية، وحيث أن الماهية عند الخصم هي التحققة في الأعيان، ولا توجد عين مشهودة إلا وهي مقيّدة بالضرورة، فيجب على الخصم الإقرار بأن الأعيان المقيدة هي آلهة واجبة أو هي عباد ممكنة، فإن قال بأنها آلهة نقض التوحيد الذي يقول به، وإن قال بأنها عباد ممكنة لزمه الإقرار بأنه عرف إمكانها من حيث تقيّد ماهيتها بصفة معنوية وعينية ما أيا كانت. مثلاً لها علم مقيّد، لها أعضاء مقيّدة مثلاً له يدان بدلاً من عشرة أو له يد لها قوّة كذا وليست كذا. فإن نفى دلالة التقيّد على الإمكان، لم يعد هناك طريق لإثبات إمكان أي شيء، والحال أن الخصم يقول بالإمكان في المخلوقات.

الثالث، الممكن إن كان المقصود به الماهية في علم الله التي يمكن أن يخلقها الله، وجب القول بأن كل مخلوق ممكن وأن ظهوره بحسب العلم الإلهي يدل على أنه ماهية محدودة متناهية بالضرورة لأننا نراه عيناً محدودة متناهية سواء كان روحاً أو نفساً أو جسماً، فهو كذا وليس كذا، وهو بهذا الحد وليس بذاك الحد، وهو بهذا القدر المعلوم وليس بقدر غير القدر الذي هو عليه مع احتمالنا عقلاً كونه بقدر آخر. فعلى ذلك لا يمكن التمييز بين ماهية المخلوقات و"ماهية" الخالق (على مذهب الخصم) إلا بالإطلاق والتقييد، فالعلم في الله مطلق وهو في المخلوقات مقيّدة، وهكذا في كل اعتبار. وحيث أن واجب الوجود هو الله فهو مطلق، فيبقى وصف مخلوقات الله المقيّدة بالإمكان.

الرابع، الممكن إن كان المقصود به ما نعتبر بعقولنا أنه يمكن أن يكون على غير ما هو عليه يعني يمكن أن نتصور ذاتاً تختلف عن ذاته، فهنا لابد من التدقيق. لأن القول بأننا يمكن أن نتصور الشيء على غير ما هو عليه فيه معنى باطل ومعنى حق. المعنى الباطل أن الشيء إذا كان على غير ما هو عليه فلم يعد هو ذلك الشيء بالتالي الشيء لا يمكن أصلاً أن يكون على غير ما هو عليه ويبقى هو هو. مثلاً نرى جسماً طوله عشرة أمتار، فنقول "يمكن أن يكون طوله مائة متر"، فمن وجه هذا كلام باطل لأن الجسم إذا صار طوله مائة متر لم يعد هو عين هذا الجسم الذي طوله عشرة أمتار. المعنى الحق هو أننا نعتقد بإمكان وجود ذات تشبه ذاته لكن لها كيفية مختلفة عنه، فنستطيع تصور جسم له كل كيفيات الجسم الأول اللهم إلا أن طوله مختلف عن طوله. اللهم إلا أن نقول بوجود مادة لكل ذات، ونفترض إمكان تبدّل كيفيات هذه المادة وقابليتها لكيفيات مختلفة، مع ثبات كيفيتها على هيئة واحدة، فنقول أنها ممكنة باعتبار إمكان التبدّل مع ثبات المادة الأصلية لذات الشيء. مثلاً أن نأخذ كمّية طين ثابتة، ثم نصنع منها صورة طائر أو صورة بيت، فإن المادة واحدة لكن كيفيتها مختلفة بحسب صنعنا، فنحكم عليها بالإمكان بهذا الاعتبار. فنقول على العالَم الطبيعي كله بأنه ممكن من حيث أننا نتصور عالَما له كيفيات مختلفة عن هذا العالَم وأحكام مختلفة عنه، مثلاً نتصور عشرة شموس بدلاً من شمس واحدة، أو أن المرض يزول بالنفخ على العضو المريض بدلاً من تعاطي الدواء المخصوص، وهكذا. كل هذه المعاني مبنية على تقيّد ماهية الشيء بوصف مخصوص محدود، مع تصور عقولنا لمثله من وجه مع اختلاف عنه من وجوه أخرى. وهذا لا يكون إلا في الماهيات، وكلها مقيّدة باعتبار، وإن سمّينا بعضها مطلقاً أو مجرّداً باعتبار آخر. الشيء الوحيد الذي يستحيل أن نحكم عليه بالإمكان هو الوجود، لأننا لا نستطيع أن نتصوره أصلاً مغايراً لحقيقة ذاته وكنه هويته، إذ لا غير ممكن الوجود لعين الوجود إلا العدم، والعدم ليس موجوداً فلا يمكن

ممكن الوجود. لذلك كل ماهية ممكنة، وليس فقط كل جسم محسوس ممكن بل كل ماهية مطلقاً هي ممكنة بذاتها.

الخامس، الحكم بإمكان الشيء هو حكم عقلي. فنحن ننظر إلى شجرة التين مثلاً فنقول "هذه ممكنة الوجود". لكن ما معنى حكمنا هذا؟ حكمنا هذا عقلي وليس أمراً حسّياً. الحواس الخمس لا تفهم واجب من ممكن من ممتنع. وهذا بديهي عند الكل. الآن، على أي أساس قلنا بأن الشجرة ممكنة الوجود؟

إذا نظرنا إلى تحققها في الأعيان فقط، فعند الخصم يصبح كل متحقق في الأعيان ممكن الوجود ومن ضمن المتحقق في الأعيان عنده هو الله تعالى فيكون سبحانه ممكن الوجود عنده وهو خلاف قوله فإنه يثبته واجباً للوجود.

إذا نظرنا إلى كيفيته المخصوصة، أي كونه ذا كيفية مخصوصة مثلاً له لون دون لون أو شكل دون شكل ووضع دون وضع، فيصبح أيضاً إله الخصم ممكناً للوجود، لأنه يثبت له كيفية مخصوصة محسوسة فيلتزم بصفات معنوية وعينية محددة دون سواها، فيقول "له يد" لكن إذا سألته "هل له خطّاف أو جناح أو قضيب" فالأظهر أنه ينكر هذه الأمور أو يدعي جهله بها وعلى الوجهين تلزمه أمور لا يستطيع أن يلتزمها. ثم إن تجويز كيفية غير كيفية العين الخارجية ينبني على افتراض محدوديتها وقابلية وجود غيرها من نفس جنسها، فتستطيع تصور شجرة أعظم أو شجرة تفاح بدلاً من تين. احتمال الزيادة والنقصان في الكيفية المخصوصة هو الذي يجعلنا نحكم عليها بالإمكان في ذاتها. وعلى ذلك رفع الإمكان لا يكون إلا بنفي الكيفية المخصوصة أو بنفي الكيفية أصلاً أو بنفي المحدودية عن الذات بل إثبات الإطلاق التام لها حتى لا تحتمل زيادة ولا نقص عقلاً. وعلى المذاهب الثلاثة يبطل مذهب الخصم. لأنه يقول بكيفية مخصوصة وإن كان بعضهم ينفي معرفته بهذه الكيفية على التعيين لكنه يثبت أصل الكيفية المخصوصة. ولأنه يقول بوجوب ثبوت الكيف في ذات الله مع جهله بتعيين الكيف لجهله بكنه ذات الله والصفة تابعة للذات الموصوفة فإذا جهلت كيفية الذات فتجهل كيفية الصفات عنده. ولأنه يقول بتقيّد ومحسوسية ذات الله.

مثلاً هو يقول بأن إلهه في جهة الفوق. والفوق جهة غير الجهات الخمس الأخرى، وإلا كان لا معنى لتعيينها دون البقية وهو بديهي، فإن الجهة إما أن تكون جهة واحدة أو أكثر من جهة، فإذا كانت جهة واحدة فلا وجه لتعيين الفوق من التحت، وإن كانت أكثر من جهة كان الحصر في الفوقية أو التحتية أو أي جهة مبني على الحد في كيفية مخصوصة. ثم إن جعل الإله في جهة "الفوق" يقتضي أن الإله لا يكون "فوق" إلا بعد وجود ما هو تحته، فقولنا "

فوق“ هو وصف من وجهة نظر العبد الذي هو تحت، فلولا أن العبد تحت لما كان الإله ”فوق“، كما أنه لولا وجود الابن لما صح وصف الرجل بأنه أب، فهذه مفاهيم نسبية. بالتالي الإله عنده قبل أن يخلق ما هو تحته لم يكن فوق. الآن، إذا قلنا بأن الإله تحت أو أمام أو خلف، فهذه أمور ممكنة عقلاً. فلابد من الحكم بأن الإله ممكن إذن، أو لا أقلّ هو ممكن من هذا الوجه. فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات، ويدخل الإمكان على ذاته.

كذلك وجود ما هو ”تحت“ ممكن، لأن العبد ممكن الوجود. فإما أن يقول الخصم بأن جنس المخلوقات قديم وأفراد المخلوقات حادثة، وإما أن يقول بأن المخلوقات إنما هي الأعيان الجزئية وكلها حادثة. على القول الأول، يلزمه نفس ما يلزمه عن الثاني، لأن فكرة ” الجنس“ هي فكرة ذهنية لا تحقق لها في الخارج، وكلامنا في نسبة ”الفوق“ مبني على تحقق الأعيان في الخارج، بالتالي يلزمه القول بأن أفراد المخلوقات لم تزل قائمة في الأعيان، فالله يخلق ما هو تحته أزلاً وأبداً. فيصبح ما تحت الله واجب الوجود بالله، حتى يستمر وصف الله بأنه ”فوق“. لكننا نتعقّل إمكان أن يشاء الله أن يكون ”تحت“ خلقه، كما أنه قال ”تقرضوا الله“ فلو شاء أن يخلق العالَم فوقه لما كان أولى من أن يخلقه تحته، أو أمامه أو خلفه.

وهكذا إن قيل بأن الله يعلم. فنقول: يعلم معلومات محدودة أو غير محدودة؟ إن قيل محدودة، صار علم الله في حكم الإمكان لأننا نتصور إمكان علمه بأكبر من ذلك الحد من المعلومات ”وفوق كل ذي علم عليم“. وإن قيل: معلوماته غير محدودة، فقد أثبتنا الإطلاق في علمه ورفعنا الحد تماماً عن علمه. وحيث أن الصفة تبع للموصوف، وثبتت الصفة المطلقة عن الحد، وجب القول من باب أولى أو بالمثل أن ذاته مطلقة عن الحد.

السادس، الجسم إما متناهي وإما غير متناهي. إن وجد جسم غير متناهي فيجب أن لا يوجد إلا جسم واحد فقط لأنه لن يتسع العالَم لغير هذا الجسم الغير متناهي إذ لا يوجد جسم ثاني إلا بعد انتهاء حد الجسم الأول كما أن الشمس لها حد وبعدها يمكن وجود جسم القمر أو المريخ وهذا محسوس. وحيث أننا نرى أجساماً متعددة، فلابد أن يكون الجسم متناهي. بما أن الجسم متناهي، وكل جسم متناهي بالضرورة لما سبق، أي نحن لا نشهد إلا جسماً متناهياً وهذا بإقرار الخصم، ثم عقلاً نحكم بأن وجود جسم غير متناهي مستحيل بدليل ما نشهده من الأجسام المتعددة وعقلاً يستحيل ثبوت جسم ثاني إلا بعد انحداد الجسم الأول، وبأدلة عقلية أخرى وما ذكرناه يكفي للمقام. الآن، بما أن كل جسم متناهي بالضرورة الحسّية والعقلية، فلابد أن يكون كل جسم حكمه أنه ممكن الوجود. لأننا نستطيع تقدير أنه جسم أكبر

أو أصغر، أو تقدير أن له شكلاً ولوناً ووضعاً مختلفاً عن شكله ولونه ووضعه الحالي. فبما أن كل جسم ممكن، والله تعالى واجب الوجود عندنا وعند الخصم، فلابد أن يكون الله ليس جسماً.

السابع، الخصم يقرّ بأن الله واجب الوجود. ونحن نقول بأنه يستحيل إثبات واجب الوجود أصلاً بمقدّمة تتضمّن أنه جسم. برهان الوجوب يتضمّن وإن بصمت وخفاء القول بأن الله تعالى ليس بجسم. فإنه لو كان جسماً لوجب أن يكون في عرض بقية الأجسام، وإلا فلا معنى للجسمية فيه إلا مكابرةً باستعمال لفظ لا شيء تحته. لو كان الإله جسماً غير متناهي لبطل عقلاً وحسّاً، ولو كان الإله جسماً متناهياً لأمكن عقلاً كونه بنحو غير ما هو عليه، ثم لأمكن ادعاء أن كل جسم متناهي إله، ولثبت أن الإله مثل المخلوقات في أصل الماهية الجسمانية وإن اختلف في أعراضه كأنه أكبر حجماً أو أثقل منها، ولأمكن تصوّر جسم أكبر منه من ورائه. الإله الذي هو جسم لا يُعقَل إلا كممكن الوجود من جميع جهاته، لكن الإله الحق هو واجب الوجود من جميع جهاته. فيستحيل أن يكون الله تعالى له جسم.

فصل ٣٩

في جدالي مع الخصم الذي وضعت هذا الكتاب بياناً لإيماني وجواباً أطول وأهدأ لموضوع الجدال، قال الخصم ضمن ما قال ما يلي:

[أنا لا أقول أنه لكي أعترف بشيء فيجب أن أعرفه بنفسي أنا تحديدًا بحواسي. بل أقول يجب أن يكون محسوسًا لكي يكون موجودًا فرق.

وبخصوص ما يقوله اهل الحس للأنبياء وتضع ابن تيمية او تضعني في صفهم. هؤلاء أرادوا أن تقع الأمور على حواسهم تحديدًا ليعترفوا بها وهو باطل.

ابن تيمية لا يقول لكي يكون الله موجودًا يجب أن أحس به بنفسي بل يقول يجب أن يكون محسوسًا

هذه لوحدها تحتاج لبسط لأن ابن تيمية تجد له اعتراض يقول "وليس كل إمكان ذهني يؤدي لإمكان في الخارج"]

أقول: أوّلاً، إن القول بأن الإله محسوس بدون قوله بأنه يجب أن يعرفه بنفسه تحديداً بحواسه هو إبطال لمقالته من جهات. منها أنه أثبت محسوساً لا يحسّ به، فكان قولاً بغير علم. ومنها أنه هرب من مقتضى مقالته لأنه يلزمه حينها الجواب عن سبب اعتقاده بشيء محسوس لم يحس به، ومطالبة أهل الحس للأنبياء بأن يروا بحواسهم ما يقولونه لهم يلزمهم مثله تماماً لأنهم

حينها إنما طالبوا بشيء معقول يلزم عن نفس المقالة على فرض أن جهلة الأقوام الكفرة فهموا الأنبياء والحق أنهم لم يفهموهم كما أن أهل المذهب الحسي لم يفهموهم تماماً. شخص يدعوك إلى شيء محسوس ثم يقول لك "لا تطالب بأن تدركه بحواسك"، هذا كذب لا يجوز مثله في أدنى المعاملات التجارية الدنيوية، فأنت لا تشتري المادة حتى تراها أو يجوز لك ردّها بعد أن تراها إن تنزّلت واشتريتها بدون رؤيتها بنفسك، إلا أنه لا يوجد عاقل ينكر عليك مطالبتك برؤيتك الحسية لبضاعة محسوسة قبل شرائها للتأكد منها ومن جودتها وأنها حسب وصف البائع لها. كذلك الأمر في الأدلة العلمية الطبيعية، إذا ادعى شخص دعوى عن شيء محسوس لكنه لا هو أحسّ به ولا أحد أحسّ به ثم ادعى أنه محسوس وأنكر على مَن يطالب أصلاً بالإحساس به فقد جاء بمنكر من القول وزوراً.

ثانياً، دعوى أنه "ليس كل إمكان ذهني يؤدي لإمكان في الخارج" لا تصح له. لأنه افترض أن له طريق غير عقلي لمعرفة ما يمكن في الخارج وما يجب، والحال أن العقل هو طريق الحكم لما يمكن في الخارج وما لا يمكن. فحين يحكم على شيء بأنه "ممكن في الذهن"، ثم يحكم عليه "غير ممكن في الخارج"، فقد أقرّ بأنه ممكن في الذهن، وهذا الإقرار عليه. ثم ادعى أنه "غير ممكن في الخارج" مما يعني أنه يقول بوجوبه في الخارج، وهذا بديهي لأنه لن يقول بأنه ممتنع في الخارج وقد أثبته في الخارج. بالتالي يكون قد قال بأن الشيء ممكن في الذهن وواجب في الخارج. والسؤال: كيف عرف أنه واجب في الخارج؟ الحكم بالوجوب حكم عقلي، وقد سبق أن قال بأنه ممكن في الذهن، فيكون قد حكم على الشيء الواحد بعقله أنه ممكن وواجب، وهو تناقض.

نعم إن ما يريده هذا الخصم هو أن يقول ما يلي: الإله محسوس، والمحسوس ممكن في الذهن لكنه واجب في الخارج. ويريد ذلك حتى يسلم له وصف إلهه بوجوب الوجود ويتخلّص من وصف كل محسوس بأنه ممكن الوجود. فأقرّ بأن العقل يحكم عليه بالإمكان، وهذه حجّة لنا عليه أقرّ بها. وبقي عليه ادعاء بأن ذات محسوسة مقيدة واجبة الوجود، وهي دعوى تناقض العقل من كل وجه وحتى عقله هو باعترافه هو بأنه حكم عليه بالإمكان الذهني.

نعم الأغلب أنه سيذهب إلى نص شرعي يقتضي أن الإله لا يتغيّر في ذاته حتى يصحح طريق القول بأن الإله المحسوس المقيد واجب وجوده كما هو في الخارج وإن حكم العقل بإمكانه. لكن هذا لا ينفعه من وجوه:

الأول أنه لا طريق لثبوت حجّية النص الشرعي إلا بعد الإيمان بالله تعالى، ولا يمكن الإيمان به على أساس أنه محسوس مقيد. إذ لابد من تأسيس الإيمان على العقل أو الحس،

والحس عند الخصم لا يقع عليه الإله حتى يؤمن به كما أقرّ بنفسه في مقالته السابقة، والعقل بإقراره أيضاً يحكم بالإمكان على الذات المحسوسة، فلا طريق له إذن قبل الوحي لمعرفة الإله، فيسقط أصل الوحي بسقوط الاعتقاد بالإله أو لا أقلّ دخول الريب والشك القوي المعتبر فيه.

الثاني، لا يوجد نص شرعي يقول بلغة صريحة تامة على مراد الحسيين "الإله ذاته لا تتغيّر" أو عبارة نحوها. بل على العكس تماماً، الوجود في القرءان والسنة ما يخالف هذا المعنى إن أخذناه على المعنى الحسي المادي. مثلاً "كل يوم هو في شأن"، ومثل حديث تقلّب الله في الصور يوم القيامة فيأتي بصورة ينكرها المؤمنون ثم بالصورة التي يعرفونه بها. فأقصى ما يمكنهم الاحتجاج به يمكن ردّه بمثله، فيسقط الاحتجاج بالوحي إذن لما يريدونه.

الثالث، من مذهب الخصم أن الله يستطيع أن يفعل في ذاته ما يشاء، ويستطيع أن يُحدث في ذاته ما يشاء، فيُحدث حركة ويحدث كلاماً وإرادة. فيثبت إذن التغيّر في ذاته من حيث حلول الحوادث فيه. فحيث جوّز مثل هذا في ذات إلهه، بالرغم من اعتماده على النصوص الشرعية حسب دعواه، فقد أقرّ بأن النصوص الشرعية لا تجزم بنفي التغيّر في ذات الإله مطلقاً. وحيث أن الصفة تابعة لذات الموصوف، وأثبت الخصم تغيّر الصفة وحلول الحوادث في ذاته، فإن الحكم بإمكان تغيّر الذات مثل الصفات إذن إذ الصفة لا تكون منفصلة عن الذات، أو لا أقلّ الطريق غير مغلق لإثبات مثل ذلك بيقين تام.

فعلى كل الوجوه، لا طريق له لا حساً ولا عقلاً ولا شرعاً للقول بأن ما يمكن في العقل في الإله لا يمكن في الخارج أيضاً له.

ثم إن القول بأن الإله محسوس، مع القول بأن ذاته واحدة أحدية، يوجب أن تكون كل ذاته محسوسة، أي ليس الإله مركّباً من أشياء بعضها محسوس وبعضها غير محسوس. لتمام البيان نقول: ذات الإله إمكان كلها محسوسة وإما بعضها محسوسة وإما لا شيء منها محسوس. الخصم لا يقول بالثالث، وإن قال بالثاني لزمه القول بالتركيب في ذاته فتكون فيه علامة أخرى نعرف بها الممكن فضلاً عن بقية لوازم التركيب عقلاً، وإن قال بالأول لزمه القول بالجهل بالإله على الحقيقة حتى تقع حواسه هو شخصياً عليه فلا يسلم له يقين حتى يحسّ به بنفسه وليس عن خبر ولا عن فكرة ذهنية عنه وهذا يعني أنه كافر لأن الشك في الله كفر.

ثم لو كان الإله محسوساً كلّه، لوجب أن يكون القرءان مشتغلاً ببيان هذه الذات المحسوسة، بدلاً من الاستغراق في الصفات المعنوية مثل العلم والجلال والإكرام والحياة والقيومية ونحوها من الصفات. والحال أننا لا نجد في آية وصفاً لما يسمّيه الخصم صفات أعيان مثل اليد والعين إلا وهو في سياق بيان معنى ما وليس المقصود منه بيان أعضاء الإله،

مثل "فإنك بأعيننا" و "يد الله فوق أيديهم" فكلّ هذه الآيات وردت في سياق المقصود منه ليس بيان أعضاء ذات الله لكن بيان معنى يتعلق بالعبد والعهد وصلة الله بعباده مثل الحفظ والرقابة وما أشبه. وجلّت ذات الله أن يكون وصفها عَرضاً طارئاً في وسط كلام يتعلق بصلة الرب بعباده ويتعلق بشؤون عباده عادةً أو دلالتهم على معاني دينية خاصة مثل التوكل والتعظيم.

الحاصل أنه لا حجّة للخصم من أي وجه في مقالته لك. وحيث بطلت لوازم مقالته كلّها، بطلت مقالته من أصلها.

فصل ٤٠

إشارة وتنبيه وموعظة.

الإشارة: الحق تعالى لأنه يتعالى على كل اعتقاد، فهو متجل لكل معتقد بحسب اعتقاده. "أنا عند ظن عبدي بي". فلأنه يتعالى على كل حد فهو متجل بكل حد. فحتى عقيدة المجسّم سيناله أثرها في الآخرة بحسب مقتضى عقيدته، وحظّه من ربّه بحسب ما أثبته له وبحسب ما نفاه عنه. فإذا أثبت له الجسمية أو الروحانية فقط، ثم نفى عنه ما سوى ذلك، كان نعيمه بقدر ما أثبته له من الحق وجحيمه بقدر ما نفاه عنه من الحق. فيتعذّب في كل مجلى ينكره فيه، ويتنعّم في كل مجلى يقرّ به فيه. ويتعذّب لحصره إياه في الأذهان الدماغية أو في الأعيان الطبيعية أو في أي حصر آخر، ويتنعّم بقدر ما يؤمن بإطلاقه. أنت صانع جنّتك وجحيمك بحسب اعتقادك بربّك، أقصد جنّة السرّ وجحيمها.

تنبيه: القرءان من أوّله إلى آخره في إثبات تعالي الحق وتجليه مطلقاً. وإن نفى فينفي صفة أهل التقييد الذين يقيّدون الذات فيكفرون بها في ما وراء ما قيّدوها به أو ينكرونها مطلقاً لعدم حصولها بالنحو الذي اعتقدوه.

موعظة: يُحشَر المؤمن بالإله المطلق وغير المجسَّم المحسوس بحسب ذاته يوم القيامة مع العرفاء الأولياء وعموم المتكلّمين والفلاسفة الإلهيين، لكن يُحشَر المُجسِّم مع أفراد من المظلمين الظلاميين، فلينظر أيهما أولى بالنجاة، فإن "المرء مع مَن أحبّ".

سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين.

...-...-...-...

...